


NAZ. CENTR.
201
52 E
16
BIBLIOTECA
VITT. EMAN. II
ROMA

PHILOSOPHIE

DE L'ESPRIT

TOME II.

OUVRAGES DU MÊME AUTEUR

Problème de la certitude, 1 vol. in-8°	3 »
Platonis, Aristotelis et Hegelii de medio termino doctrina, in-8°.	1 50
Inquiry into Speculative and Experimental Science, in-8°. Londres, chez Trübner	3 50
History of Religion and of the Christian Church by Bretschneider, translated into English, in-4°. Londres, chez Trübner	6 »
Introduction à la Philosophie de Hégel, deuxième édition, revue et augmentée de Notes et d'une Préface. 1 vol. in-8°	6 »
L'Hégélianisme et la Philosophie. 1 vol	3 50
Mélanges philosophiques. 1 vol	5 »
Essais de philosophie hégélienne. 1 vol. in-18 de la *Bibliothèque de philosophie contemporaine*	2 50
Deux fragments (en italien). Naples, chez de Angelis	1 »
Discours d'ouverture du Cours d'Histoire de la philosophie. (deuxième année, époque socratique,—en italien). Naples, 1863, chez de Angelis	2 »
Logique de Hégel, traduite pour la première fois, et accompagnée d'une Introduction et d'un Commentaire perpétuel. 2 vol. in-8°	12 »
Philosophie de la Nature de Hégel, traduite pour la première fois, et accompagnée d'une Introduction et d'un Commentaire perpétuel. 3 vol. in-8°	24 »
Philosophie de l'Esprit de Hégel, traduite pour la première fois, et accompagnée de deux Introductions et d'un Commentaire perpétuel. 2 vol. in-8°	18 »
Leçons sur la Philosophie de l'Histoire, recueillies et publiées par Raphaël Mariano (en ital.). Florence, chez Le Monnier.	4 »

SOUS PRESSE :

Philosophie de la Religion de Hégel, traduite pour la première fois et accompagnée d'une Introduction et d'un Commentaire perpétuel.

Paris. — Imprimerie de E. Martinet, rue Mignon, 2.

PHILOSOPHIE

DE L'ESPRIT

DE HÉGEL

TRADUITE POUR LA PREMIÈRE FOIS

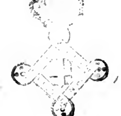
ET ACCOMPAGNÉE

DE DEUX INTRODUCTIONS ET D'UN COMMENTAIRE PERPÉTUEL

PAR

A. VÉRA

Professeur de Philosophie à l'Université de Naples,
Ancien professeur de Philosophie de l'Université de France,
Docteur ès lettres de la Faculté de Paris.



TOME SECOND

PARIS

GERMER BAILLIÈRE, LIBRAIRE-ÉDITEUR

Rue de l'École-de-Médecine, 17.

Londres — Hippolyte Baillière, 219, Regent street.

New-York — Baillière brothers, 440, Broadway.

1869

AVANT-PROPOS

Ce volume complète l'*Encyclopédie des sciences philosophiques*, ainsi que mon travail sur cet ouvrage fondamental de la philosophie de Hégel, sur cet ouvrage qui, pour la forme et pour le contenu, doit être considéré comme la Bible de l'hégélianisme. Outre les difficultés qu'il contient, et qui sont communes au système en général, ce volume en présente une spéciale qu'il m'a été impossible de lever complétement. Par la raison que, comme je l'ai déjà fait observer (1), en partant du § 484, c'est-à-dire du commencement de l'*esprit objectif*, Hégel, revenant à l'exposition sommaire qu'il avait adoptée à l'origine dans ce que j'ai appelé *Petite Encyclopédie* (2), supprime les *Zusatze*, et condense dans un petit nombre de pages les matières qu'il a exposées dans plusieurs volumes, se bornant à indiquer les moments les plus généraux, et, pour ainsi dire, les linéaments les plus essentiels de l'idée. J'ai remplacé, autant qu'il m'a été possible, les *Zusatze* par mon commentaire. Mais telle est la concentration de l'exposition hégélienne qu'il y a des parties, et notamment les chapitres qui

(1) Vol. I, Avant-propos.
(2) *Logique*, vol. I, Avertissement.

se rapportent à l'art, à la religion, et à l'esprit absolu en général, où, tout en éclaircissant les points les plus saillants, j'ai cru pour le reste devoir m'en tenir à une annotation en quelque sorte littérale du texte. Je dois cependant ajouter que les lacunes qu'on pourra rencontrer dans ce commentaire sont déjà comblées en partie par mes *Introductions*, ainsi que par mes leçons sur la *Philosophie de l'histoire* (1), et que j'espère les faire complétement disparaître, autant qu'il me sera donné, en publiant la *Philosophie de la religion*.

Qu'il me soit permis, au sujet de cet ouvrage, de faire dès à présent quelques observations. Et d'abord, j'ai la confiance que la *Philosophie de la religion* de Hégel, et le travail que je me propose d'y ajouter démontreront que cet ouvrage marque le point culminant de la philosophie de la religion, en d'autres termes, qu'il contient la philosophie absolue de la religion, et qu'à ce titre il dépasse non-seulement tous les travaux antérieurs à Hégel sur ce sujet, mais tous les travaux qui ont paru après lui; de telle façon qu'en un certain sens ces travaux sont plutôt un regrès qu'un progrès relativement à la philosophie de la religion de Hégel. Et je n'excepte pas de cette remarque d'abord la *Vie de Jésus* de Strauss. Ce livre, fort remarquable d'ailleurs, et, à mon sens, le plus remarquable parmi les travaux exégétiques de notre temps, a été, on le sait, inspiré par Hégel. Mais ce qu'il faut dire, c'est que non-seulement il a été inspiré par Hégel, que non-seule-

(1) C'est un cours que j'ai fait pendant trois ans à l'Université de Naples, et qui a été recueilli par M. Raphaël Mariano, qui vient de le publier. (Florence, chez Lemonnier.)

ment ses traits principaux sont tirés de sa *Philosophie de la religion*, mais qu'il n'est, en quelque sorte, qu'un fragment de cette philosophie. Et il n'en est qu'un fragment en ce sens que la théorie hégélienne exposée dans la *Philosophie de la religion* s'y trouve bien, mais qu'elle s'y trouve mutilée. Car le Fils n'est qu'une sphère de la trinité, et l'on ne saurait entendre le Fils ni son histoire sans entendre le tout, et surtout l'Esprit. Et le tout on ne peut l'entendre hors de la *Philosophie de la religion* de Hégel, ou, pour parler avec plus de précision, hors de sa philosophie. Je dois ajouter qu'en nommant la *Vie de Jésus* de Strauss, c'est la première, et non la seconde que j'ai voulu nommer. Il ne m'appartient pas de rechercher les raisons qui ont pu engager Strauss à publier cette dernière. Mais je ne puis m'empêcher de penser que, loin de rien ajouter à la première, et d'en être le complément, la seconde enlève à la première de son originalité et de sa vérité. Quant à sa *Dogmatique*, elle embrasse, il est vrai, le tout, je veux dire le champ entier du dogme et de l'enseignement chrétiens, mais quelle qu'en soit l'importance, elle n'est, elle aussi, qu'une application, et une application partielle de la *Philosophie de la religion* de Hégel. — Je terminerai ces remarques en faisant mention d'un livre récemment publié, je veux parler de la *Religion*, par M. Vacherot. Je reviendrai sur ce livre en temps et lieu. Mais je crois devoir le présenter dès aujourd'hui au lecteur qui n'en a pas connaissance comme l'œuvre de l'éclectisme le plus pur. Si je devais définir ce livre, je dirais qu'il n'est ni la religion, ni l'histoire de la religion, ni la philosophie de la religion, ni l'idéalisme, ni le matérialisme, ni le positi-

visme, ni l'orthodoxie, ni l'hétérodoxie. Qu'est-il donc? Je l'ai dit : c'est une œuvre éclectique, et, à mon gré, la plus éclectique de toutes celles que l'éclectisme a jusqu'ici enfantées.

DEUXIÈME INTRODUCTION DU TRADUCTEUR.

CHAPITRE PREMIER

REMARQUES PRÉLIMINAIRES

Avant d'aborder les questions que je me suis proposé d'examiner dans cette introduction, j'ai cru devoir jeter un coup d'œil sur la position actuelle de l'hégélianisme vis-à-vis de la philosophie et de la science en général. C'est là un point que j'ai examiné à plusieurs reprises, et notamment dans la *Préface de la seconde édition* de mon *Introduction à la philosophie de Hégel*, mais sur lequel, même au risque de se répéter, on ne saurait trop insister.

Qu'un hégélien, et surtout qu'un hégélien à outrance, comme on a appelé celui qui écrit ces lignes, vienne dire que l'hégélianisme est la vérité, et que hors de l'hégélianisme il n'y a point de salut, c'est là ce qui pourra faire sourire les uns et heurter les nerfs des autres, mais c'est aussi ce qu'on pourra trouver fort simple et fort naturel. Et il me semble que si je n'étais pas hégélien, mais un simple spectateur, un spectateur attentif et impartial, bien entendu, en regardant autour de moi, et en voyant, d'un côté, l'hégélianisme, et, de l'autre, la soi-disant philosophie, et la science en général, j'arriverai à la même conclusion, à la conclusion, veux-je dire, que, s'il y a une science et

une vérité, cette science et cette vérité c'est dans l'hégélianisme qu'il faut les chercher. Et comme, lorsqu'on arrive à une conclusion, surtout dans une question qui nous touche de si près, on ne peut continuer à se balancer dans les airs, ou à se tenir immobile entre deux bottes de foin, il me semble aussi que je me hâterais d'aller recevoir le baptême hégélien. Voici, en effet, ce qu'il me semble que je verrais. Je verrais, d'un côté, une doctrine solidement assise, une doctrine qui a une méthode et un objet fixes et bien déterminés, par là qu'elle pose en principe fondamental du savoir, que s'il y a une raison et une vérité, il ne peut y avoir qu'une seule raison et une seule vérité, que c'est cette vérité une et absolue qui est l'objet propre de la philosophie, et que hors de cet objet et de cette vérité il peut bien y avoir l'ombre, le mot de philosophie, mais il n'y a point de philosophie véritable. Et en voyant cela, je me dirais qu'en effet, s'il n'y a pas une seule et même vérité, et une seule et même connaissance de cette vérité, il faudra couper la vérité en deux, et en placer une moitié par delà les étoiles, suivant l'expression de M. Cousin (car il faut rendre à chacun ce qui lui est dû), et l'autre moitié dans les régions sublunaires ; et comme, dès qu'on coupe en deux l'unité, on peut la couper indéfiniment, on aura une vérité métaphysique, une vérité physique, une vérité mathématique, une vérité psychologique, et que sais-je? à telles enseignes que me trouvant au milieu de toutes ces vérités, je me trouverais exactement dans la position de l'âne de Buridan, et je serais forcé de m'écrier avec Pilate : où est la vérité? et dans le désespoir de la découvrir après l'avoir ainsi mutilée et outragée, je m'écrierais de nouveau avec

Achille : que ne suis-je né laboureur! Voilà ce que je me dirais d'abord dans la simplicité de ma raison, et ce qui m'attirerait déjà très-fort vers l'hégélianisme. Mais cette attraction deviendrait plus forte encore en entendant l'hégélianisme enseigner que la vérité est un système, et que ce système est l'idée, ou, ce qui revient au même, que la vérité est l'idée systématique. Car en réfléchissant sur ce dogme hégélien, autant qu'un non-hégélien, ou un simple spectateur peut le faire, je me dirais que si, par exemple, mon œil et le soleil n'appartenaient pas à une seule et même vérité, ni le soleil ne pourrait éclairer mon œil, ni mon œil ne pourrait voir le soleil; et en étendant cette façon de voir à toutes choses, je me dirais que si toutes choses n'étaient pas engendrées et unies suivant une certaine loi par un seul et même principe, et si elles n'étaient pas les moments d'une seule et même vérité, on ne concevrait ni comment ni pourquoi elles seraient, ni comment ni pourquoi elles seraient ainsi unies. Et en considérant ce tout ou cette unité systématique, il me semble que, sans entendre même l'idée hégélienne, je verrais aussi clairement que le jour que cette unité ne saurait être dans sa nature intime qu'une unité invisible, que quelque chose d'idéal qui ne se révèle qu'à la pensée, et que la pensée seule peut entendre. Voilà ce que je verrais, et en voyant cela il me semble aussi que je me hâterais de revêtir la robe blanche du lévite hégélien. Mais s'il y avait encore doute et hésitation dans mon esprit, toute hésitation cesserait en me tournant de l'autre côté, et en voyant le spectacle que nous présente la science antihégélienne, la science qui se meut, ou, pour mieux dire, prétend se mouvoir hors du cercle de l'hégélianisme. Que

verrais-je, en effet, de ce côté? Qu'y verrais-je? La faute en est peut-être à la faiblesse de mes yeux, mais il me semble que j'aurais de la peine à y distinguer quelque chose, ou bien que si j'y distinguais quelque chose, ce serait encore de l'hégélianisme, mais un hégélianisme travesti, un hégélianisme qui ne sait pas qu'il est l'hégélianisme, ou qui se flatte d'être autre chose que l'hégélianisme. Je dis donc d'abord que j'aurais de la peine à y distinguer quelque chose. Et la raison en est bien simple; c'est qu'il fait nuit dans le chaos. N'est-ce pas en effet le chaos que ce pêle-mêle de doctrines et d'opinions, nouvelles ou anciennes, superficielles ou bizarres qui viennent s'entre-choquer et s'annuler les unes les autres? C'est là le spectacle que nous offrent la science et la pensée en ce moment. Ici, en effet, vous avez un mélange violent, j'allais dire monstrueux, d'idéalisme et de sens commun, c'est-à-dire une doctrine qui n'est ni l'idéalisme ni le sens commun. Là vous rencontrez une doctrine qui vous parle d'une raison impersonnelle, à côté de laquelle elle place un Dieu personnel, c'est-à-dire une autre raison personnelle, ou bien qui vient vous annoncer avec un sang-froid imperturbable, et cela par la bouche de son chef, qu'il y a deux métaphysiques, la métaphysique des philosophes, et la métaphysique du peuple, laquelle vaut bien la première, mieux même que la première, et qui apporte les mêmes habitudes dans l'histoire de la philosophie, c'est-à-dire une doctrine qui se joue de la raison, de la vérité et de l'histoire (1). Plus loin vous vous heur-

(1) Voyez sur ce point dans mes *Mélanges philosophiques*, article COUSIN, et mon écrit *l'Hégélianisme et la philosophie*.

tez contre une autre doctrine qui, à ce qu'elle nous assure, ne se perd pas dans les brouillards de la théologie, du mysticisme et de l'idéalisme, mais qui est fondée sur des assises aussi solides que le roc. C'est pour cette raison, j'imagine, qu'elle s'est donné le nom de *positivisme*. Les mots, on le sait, ont eu de tout temps un grand attrait, et de tout temps l'homme s'est laissé prendre aux mots, comme le poisson à l'hameçon. Mais on a également reconnu de tout temps qu'il n'y a rien d'aussi trompeur que les mots; c'est ce qui a fait dire que le langage avait été donné à l'homme pour tromper. Or pour moi, plus je tourne et retourne le positivisme, et plus je m'assure que tout ce qu'il y a en lui de positif c'est le mot. Car, si l'on dit qu'il est le matérialisme, ou, tout au plus, une sorte d'empirisme, les positivistes se récrient, et prétendent qu'on ne les entend pas. Mais, s'il n'est ni le matérialisme ni l'empirisme, qu'est-il donc? Nous voudrions qu'on nous le dît, et qu'on nous le dît, bien entendu, en démontrant son dire. Tant que les positivistes ne nous auront pas donné cette démonstration, leur positivisme vaudra moins que le vieux matérialisme. Car le matérialisme sait du moins nous dire ce qu'il est. Mais il est évident que les positivistes ne peuvent nous donner cette démonstration. Car la démonstration d'une doctrine n'est ni avant ni après cette doctrine, ni hors de cette doctrine, mais dans cette doctrine elle-même. En d'autres termes, une doctrine se définit et se démontre elle-même par sa forme et par son contenu. Or, cette démonstration n'est, ni ne peut être dans le positivisme. Par conséquent, je le répète, ce qu'il y a de vraiment positif

dans le positivisme, c'est le mot. Quant à la chose même, ce n'est qu'un leurre et une illusion (1).

En continuant notre excursion philosophique, nous verrons reparaître devant nous des figures que nous connaissons et admirons, mais que nous croyions à jamais couchées dans le silence du tombeau, de la façon, bien entendu, dont les immortels y sont couchés, nous verrons, veux-je dire, reparaître les figures de Kant et de Fichte. Il en est, en effet, qui reviennent aux doctrines de ces philosophes, ce dont il ne faut pas s'étonner. Car comme il y a des protestants qui reviennent au catholicisme, et des gens qui soupirent après le moyen âge, et même après le paradis terrestre, il peut bien y en avoir qui reviennent à Kant et à Fichte. Seulement, ce retour à ces philosophes va, comme ces regrets et ces conversions, à l'encontre de la raison et de l'histoire. Et, de même qu'un

(1) Il y en a qui se plaisent à faire des rapprochements entre l'hégélianisme et le positivisme. C'est là un point sur lequel je me suis déjà expliqué dans la *première Introduction à la Philosophie de l'esprit.* J'ajouterai ici que ces rapprochements nous offrent un nouvel exemple de ces habitudes éclectiques et superficielles qui ont envahi et vicié l'intelligence moderne, et qui font qu'on fausse tout, et qu'on joue avec toutes choses, avec la science comme avec l'histoire. Sans doute, on pourra découvrir des points de ressemblance entre l'hégélianisme et le positivisme, comme on en découvre entre toutes choses, entre l'hégélianisme et le bouddhisme, entre l'insecte et l'éléphant, entre l'infiniment petit et l'infiniment grand. Mais lorsqu'on fait des rapprochements pour montrer qu'au fond, comme on dit (cet *au fond* est une expression fort commode, et qui dispense de voir et de déterminer les différences), le positivisme est l'hégélianisme, on raisonne comme celui qui dirait que l'insecte est l'éléphant, parce qu'il découvre des rapports entre ces deux animaux.

protestant transformé en catholique, ou un homme de notre temps qui prend les vêtements et les allures de l'homme du moyen âge, ou de nos premiers parents, nous présente, rationnellement parlant, un je ne sais quoi d'indéfinissable, de difforme et de bizarre, de même ces restaurations du Kantisme ne sont qu'une contrefaçon du Kantisme véritable; elles en font revivre le nom, mais nullement la réalité et la substance. Il faut même dire qu'au lieu de le faire revivre elles l'amoindrissent et, en quelque sorte, l'annulent. Celui qui du temps de Platon et d'Aristote aurait voulu ramener la philosophie à Héraclite et à Anaxagore, non-seulement aurait faussé et bouleversé l'histoire en supprimant les développements nécessaires et plus profonds de la pensée postérieure à ces philosophes, mais il aurait amoindri l'importance de leurs doctrines. Car une doctrine abstraite, ou, si l'on veut, imparfaite s'entend et se complète dans une doctrine supérieure et plus concrète, de telle sorte qu'elle n'a son importance, sa raison d'être et sa vérité que comme moment de cette dernière. D'où l'on voit que les doctrines d'Héraclite et d'Anaxagore ne s'entendent et ne sont pas en elles-mêmes, et par elles-mêmes d'une façon aussi complète qu'elles s'entendent, et qu'elles sont dans la philosophie de Platon et d'Aristote. Et ainsi, ces restaurateurs, allemands ou autres, du Kantisme ne s'aperçoivent pas qu'au lieu de faire revivre cette philosophie, en réalité, ils l'amoindrissent, et lui enlèvent même son importance historique, le rôle qu'elle a joué dans le développement de la pensée allemande, et de la pensée en général, et la place qu'elle y garde comme moment, mais comme moment abstrait et subordonné. Enfin, et pour achever ce

tableau de ce qu'un éclectique appellerait volontiers liberté, mais que je me permettrai d'appeler anarchie de la pensée, comme si ce n'était pas assez de l'anarchie engendrée par la pensée plus ou moins philosophique, nous voyons la pensée non philosophique, ou, pour parler avec plus de précision, antiphilosophique s'introduire comme une plante parasite dans le domaine de la philosophie. Autrefois c'étaient les mathématiques qui prétendaient se substituer à la philosophie. Quelque insoutenable que fût cette prétention, c'étaient cependant les mathématiques qui l'avançaient, et elles avaient même, pour la justifier, des antécédents dans l'histoire de la philosophie. Aujourd'hui ce ne sont plus les mathématiques, mais c'est la philologie, c'est la linguistique, c'est la paléontologie, et que sais-je, qui font irruption dans le domaine de la philosophie, en nous disant, il est vrai, par un sentiment, je suppose, de modestie et de bonne foi, qu'elles n'ont point la prétention d'être exactement la philosophie, mais seulement de fournir le fondement de la connaissance, et de tenir la clef d'or qui ouvre et ferme à volonté les portes de l'absolu. Or, comme il y a plusieurs de ces clefs merveilleuses, on est déjà fort embarrassé pour savoir à qui il faudra s'adresser pour avoir celle qui introduit le mieux dans la demeure de l'éternel. Ainsi, je crois entendre la linguistique nous dire : moi aussi je suis une science, et une science positive, et la plus positive, puisqu'il n'y a rien de plus positif que les mots, et que le positivisme lui-même ne serait pas ce qu'il est sans moi. C'est moi, en effet, qui fait qu'il peut se vanter d'être le positivisme, et qu'il peut remplir les intelligences de sa substance positiviste. C'est donc en remontant avec

moi le cours des siècles, en refaisant et en reparlant les langues parlées par nos pères que nous pourrons soulever le voile d'Isis, découvrir les sources sacrées et mystérieuses du Nil, c'est-à-dire le verbe absolu, et dans ce verbe, ces élémens, ces atomes linguistiques qui sont comme le *fiat* de la création (1).

(1) Il paraît qu'un orage va se formant sur les hauts plateaux de l'Inde qui menace d'éclater sur la *Théorie âryenne* des langues, et de lui faire éprouver le même sort qu'elle a fait éprouver à d'autres. Le numéro du 31 octobre 1868 du *Trübner's American and Oriental Literary Record* nous annonce un *Dictionnaire comparatif des langues non âryennes de l'Inde et de la haute Asie*, par W. W. Hunter, B. A. M. R. A. S. membre de la Société ethnologique, et de la Société royale asiatique de la Grande-Bretagne et d'Irlande, appartenant à l'administration civile du Bengale, et auteur des *Annales du Bengale des campagnes* (*The Annals of rural Bengal*). Ce dictionnaire contient une introduction qui s'appuie sur les listes, ou collections de Hodgson, et les manuscrits indigènes (*Vernacular mss.*), et sur des documents tirés du ministère des affaires de l'Inde (*India office*), du ministère des affaires étrangères, du gouvernement du Bengale, de la Société royale asiatique de la Grande-Bretagne et d'Irlande, et des travaux des philologues de l'Angleterre et du continent, et il forme un lexique de 144 langues, expliquant la langue turanienne, etc. Quant au savoir de M. Hunter, il est attesté par le conseil de la Société royale asiatique qui, en rendant compte de cet ouvrage dans son rapport annuel du mois de mai 1868, dit « qu'un travail aussi important sur la glossologie de l'Inde, venant d'un écrivain qui par sa récente publication intitulée, *The Annals of Rural Bengal*, a montré sa complète compétence pour traiter les questions relatives aux races et aux langues de l'Inde, ne peut ne pas être accueilli avec une faveur spéciale. » Maintenant, voici ce que nous apprend le *Trübner's Record* sur cet ouvrage : « Dans ce livre l'auteur a rassemblé les langues des tribus et des peuples non âryens qui habitent le territoire de l'empire anglais dans l'Inde, ou sur ses frontières. Ces tribus et ces peuples sont des fragments dispersés de ce monde sans annales (*unrecorded*) qui a précédé la dissémination de la souche indo-germanique. Dans les plaines de l'Hindoustan les races antéhistoriques succombèrent si complétement sous les coups de leurs envahisseurs, les Aryens, qu'ils per-

Mais pendant que, d'un côté, j'entends parler ainsi la linguistique, il me semble que j'entends de l'autre la paléontologie nous dire à son tour : la langue c'est très-bien : et sans la langue, j'en conviens, moi, paléontologie, je ne pourrais m'appeler ainsi, comme je ne pourrais non plus appeler tel être fossile et antédiluvien Mégathérium, tel autre Paléosaurus, tel autre Mastodonte, et ainsi de

dirent tout souvenir de leur origine ethnique distiucte. Mais, comme l'auteur s'est efforcé de le démontrer dans ses *Annales du Bengale des campagnes*, elles n'ont jamais cessé d'exercer une action sur le langage, la religion et la destinée politique de la race mixte des Hindous qu'ils ont formée en se combinsnt avec leurs conquérsnts. D'un autre côté, dans les montsgnes et sur les hauts platesux qui abondent partout dans l'Inde, elles ont conservé intacte leur nationalité, et elles ont constamment guerroyé pendant des siécles avec la population des basses terres. Les Aryiens, les Affghsns et les Mongols, cette longue série de conquérants indiens, se sont successivement efforcés de les extirper. Les Anglais s'efforcent en ce moment de les faire revivre ; et ce livre met pour la première fois dans l'histoire de l'Inde la race dominatrice en communication directe avec ses cinquante millious (*) de sujets non âryens. Si le but que l'suteur s'est proposé dans ses recherches est principalement un but prstique, il a aussi le ferme espoir que ce livre pourra être utile à la philologie européenne. La philologie s'est jusqu'ici occupée presque exclusivement des langues indo-germaniques sémitiques, c'est-à-dire des langues qui ne marquent qu'*une seule période* (*simple stage*), et *une période qui n'est nullement la plus instructive.* L'étude des langues non âryennes est destinée, on en a la confiance, à ouvrir l'accès à un vaste résidu linguistique, et *à fournir la base d'une nouvelle science du langage*, de même que l'étude du sanscrit dans l'Inde a fourni, il y a qustre-vingts ans, les fondements sur lesquels on a élevé le système philologique actuel. » Nous ne savons si, et jusqu'à quel point cette nouvelle théorie linguistique qu'on annonce, et qui est encore en germe, est foudée. Msis qu'elle soit fondée ou non, nous n'en avons pas besoin pour démontrer notre thèse, qui se démontre elle-même par ses raisons propres et intrinsèques.

(*) Quatre-vingt millions, suivant d'autres. V. *Athenæum*, 5 déc. 1868, p. 757.

suite. Mais tout cela n'est qu'un *flatus vocis*, ce n'est pas la substance, la réalité même des choses. Or, cette réalité, c'est-à-dire ce verbe arcane que la linguistique se flatte d'atteindre, c'est moi, paléontologie, qui peut seule le révéler. Supposons, en effet, que le mot *Paléosaurus* soit sorti de la bouche de nos premiers parents, ou même de celle de l'Éternel, qu'est-ce que le mot sans le Paléosaurus lui-même? Or, c'est moi, paléontologie, qui, en fouillant dans les entrailles de la terre, ressuscite, par un second *fiat*, cet être antédiluvien, et en démontre la réalité. Et ainsi, lors même que la linguistique parviendrait à recomposer une langue âryenne, sémitique ou autre, ce monde recomposé par elle ne serait qu'un monde de mots, aussi longtemps que je ne viendrais pas le transformer en un monde réel par un squelette, par des ossements, ou par d'autres documents fossiles, visibles et palpables. Et ce que je dis de la langue, c'est toujours la paléontologie qui parle, s'applique à tout savoir qui prétendrait démontrer l'origine des choses sans mon concours et sans ma sanction (1).

Pour moi, au milieu de ces bruits confus et discordants, de ces prétentions exagérées, singulières et parfois bizarres, de ces ombres qui veulent se faire passer pour la réalité, je ne puis ne pas me ressouvenir du mot fameux d'Aristote, et me dire que je suis au milieu d'une foule ivre, ivre d'empirisme ; car jamais peut-être l'orgueil et la vanité du fait n'ont envahi le domaine de la science comme de nos jours. Que l'empirisme domine dans les ré-

(1) Cf. sur ce point *l'Hégélianisme et la philosophie*, ch. II.

gions politiques, c'est déjà un grand mal. Mais quand il finit par prendre la haute main dans la sphère de la science, c'en est fait de la science et de la vérité. Je répète donc qu'en regardant autour de moi je ne rencontre, autant du moins que mes yeux peuvent voir, qu'une foule ivre, et que c'est seulement lorsque je me tourne du côté de l'hégélianisme que je découvre le νοῦς paraissant au milieu d'elle. Et, reprenant ici le rôle de simple spectateur, il me semble qu'en observant cette foule je me dirais que, s'il y a en elle de lucides intervalles, des éclairs de raison, ce n'est qu'autant qu'elle est hégélienne, et dans la mesure où elle est telle (1). Qu'elle le sache ou qu'elle l'ignore, ou qu'en le sachant elle fasse semblant de l'ignorer, c'est ce dont je m'inquiéterais fort peu. Car d'abord Dieu seul, comme on dit, scrute les reins et les cœurs. Et puis je ferais réflexion que si l'hégélianisme est la vérité, il forcera bien à le reconnaître ceux-là mêmes qui le repoussent ou qui font semblant de le repousser, à le reconnaître du moins intérieurement, s'ils n'osent pas le reconnaître et l'avouer au grand jour. Voici, en effet, comment je raisonnerais. L'hégélianisme est l'idéalisme absolu, c'est-à-dire l'idéalisme qui pense et détermine systématiquement en la pensant l'idée dans chacun de ses moments. En partant de cette donnée, et en cherchant à me rendre compte de toutes ces doctrines éclectiques, positivistes et autres, je me demanderais d'abord si ces doctrines ont des principes, et, si, ayant des principes, elles les pensent, et ensuite, quelles peuvent être la signification et la valeur intrinsèque et ob-

(1) Voy. sur ce point *Préface* de la 2ᵉ édition de l'*Introduction à la philosophie de Hégel.*

jeetive de ces principes (1). Or, de quelque façon, et sous quelque aspect que j'envisagerais la question, il me semble que je serais toujours ramené à cette conclusion, savoir, que ces principes ne peuvent être pensés sans l'idée, et que non-seulement ils ne peuvent être pensés sans l'idée, mais qu'ils sont des idées, et que, s'ils ont une réalité objective, ils ne l'ont qu'en tant qu'idées, et parce qu'ils sont des idées. Et ainsi si l'on me dit que telle doctrine est le positivisme, je demanderai d'abord ce qu'on entend par positivisme. Si l'on me répond que l'être positif est le fait, je demanderai si l'on croit qu'on peut penser le fait lui-même sans l'idée, puisque le fait il faut bien le penser, et le penser d'une façon déterminée, et cela surtout lors qu'on érige le fait en doctrine ; ce qui revient à dire qu'il faut avoir l'idée du fait, ne serait-ce que pour le distinguer de ce qui n'est pas le fait. Et non-seulement il faut avoir subjeetivement l'idée du fait, mais il faut que le fait ait objectivement sa raison intime, son essence, c'est-à-dire son idée, cette idée qui existe eomme fait, ou, si l'on veut, comme monde phénoménal. Que si l'on insiste, et qu'on dise que le positivisme n'est pas le fait ainsi entendu, mais que e'est l'histoire élevée à sa forme et à sa valeur seientifique, je demanderai ce qu'on entend par histoire, par scienee, et surtout par histoire qui n'est plus l'histoire, mais qui est devenue la science. Car la difficulté est la même, comme la solution de la difficulté est aussi la même. Et la difficulté et la solution de la diffieulté sont les

(1) Je me borne ici à rappeler ce point que j'ai développé et démontré ailleurs, à plusieurs reprises, et, pour ainsi dire, dans tous mes écrits.

mêmes non-seulement ici, et dans la question qui nous occupe, mais ailleurs, et dans toute autre question. Lorsqu'on nous parle, par exemple, d'un Christ historique ou réel, comme on l'appelle, et d'un Christ idéal, ou bien, lorsqu'avec Kant on nous dit qu'il y a une connaissance subjective et une connaissance objective, ajoutant que la connaissance objective nous est refusée, il faudra bien qu'on nous dise aussi ce qu'on entend par Christ historique et par Christ idéal, par connaissance subjective et par connaissance objective, et qu'on nous dise surtout quel est leur rapport (1). Or, qu'on essaye sérieusement de nous le dire, en se plaçant hors de l'idée, et l'on verra si on le pourra. Car si l'histoire n'est pas un moment de l'idée, qu'est-elle? Et comment peut-on la penser, et la penser comme histoire? Et si le Christ historique n'est pas lui aussi un moment de l'idée, qu'est-il? Et comment peut-on le penser, ou comment a-t-il pu se penser lui-même hors de l'idée? Enfin, et surtout comment peut-on penser le rapport, c'est-à-dire, au fond, l'unité de ces choses, et des choses en général sans l'idée et hors de l'idée? C'est, il ne faut pas se lasser de le répéter, parce qu'on ne pense pas l'idée véritable, l'idée hégélienne, l'idée concrète et systématique, qu'on croit pouvoir parler de ces choses sans l'idée, et les entendre sans elle, et qu'on se représente, d'un côté, la réalité, le Christ réel, l'être objectif, ou la connaissance objective (2), et, de l'autre,

(1) Cf., dans le Ier vol. de la *Philosophie de l'esprit*, mon Introduction, p. 106, note.

(2) Je n'ai pas besoin de faire observer que ces remarques s'appliquent tout aussi bien à la science de la nature qu'à la science en géné-

l'idéal, le Christ idéal, l'être subjectif, ou la connaissance subjective, l'esprit, comme si les premiers appartenaient à je ne sais quel monde autre que celui des derniers. Et puis après les avoir ainsi arbitrairement séparés on unit

ral. Hors de l'idée, et de l'idée hégélienne, il n'y a pas de science véritable de la nature. Hors de cette idée, la physique n'est point une science, et elle n'est une science que dans la mesure où elle coïncide avec elle. Comme je l'ai dit ailleurs (*), hors de l'hégélianisme la physique peut bien être une science pour les physiciens, mais elle ne l'est pas pour la raison. Hégel a dit (*Philosophie de la nature*, § 270) qu'un temps viendra où les physiciens reconnaîtront que l'idée peut seule expliquer la nature. Si l'on devait s'en tenir à ce que vous disent ou à ce que croient les physiciens, il faudrait en conclure que ce temps ne viendra jamais. Car, en général, les physiciens n'ont pas la moindre connaissance de l'idée, et lorsqu'on leur parle de l'idée ils vous écoutent si tant est qu'ils condescendent à vous écouter, avec un tel dédain, qu'on ne voit pas comment l'idée pourra jamais pénétrer dans leur cerveau, et qu'on se dit qu'ils vous écouteraient plus volontiers si vous leur disiez que l'univers est l'œuvre du hasard, ou de je ne sais quelle puissance aveugle et irrationnelle, ce qui, du reste, pour le dire en passant, fait le fond de toute doctrine physique. Ainsi, répétons-le, si l'on devait s'en tenir à ce que croient, ou à ce que vous disent les physiciens, ce temps ne viendrait jamais. Mais la philosophie ne s'inquiète pas de ce qu'on croit ou de ce qu'on dit, car elle n'est la philosophie précisément que parce qu'elle substitue l'être réel et vrai à la croyance et au dire. C'est ainsi que pendant que le physicien dit et croit, du moins faut-il le supposer, qu'il ne veut pas de l'idéalisme, que l'idéalisme est une aberration de l'esprit et le contraire de la science véritable, il se sert des idées, et que tout son dire, et toutes ses démonstrations n'ont une valeur que par l'idée. C'est de cette façon que l'idée hégélienne pénètre dans la physique, n'importe, d'ailleurs, qu'elle y pénètre à l'insu du physicien ou malgré lui. Car l'essentiel est qu'elle y pénètre. C'est même une des ruses de l'idée de s'introduire dans les âmes, de s'y établir, et de les faire penser, et parler suivant elle, sans qu'elles s'en doutent. L'idée hégélienne pénètre donc dans la physique, et elle y pénètre de plusieurs

(*) Préface de la deuxième édition de l'*Introduction à la Philosophie de Hégel*, p. 82.

cependant ces deux mondes, parce qu'on est bien obligé de les unir, mais on les unit comme on les avait séparés, c'est-à-dire d'une façon superficielle, extérieure et fortuite, ou, pour mieux dire, sans les penser. Si je devais, en effet,

façons, négativement et positivement. Elle y pénètre négativement en annulant les théories du physicien ; car si dans la physique les théories se succèdent et s'annulent les unes les autres, et s'il n'y en a pas une seule, pas même la théorie astronomique, qui soit rationnellement constituée, c'est que la physique ne veut pas penser et reconnaître l'idée, ce qui fait que l'idée demeure, pour ainsi dire, dans un état d'hostilité vis-à-vis de la physique, et que celle-ci ne peut se constituer. Elle y pénètre positivement, car il paraît qu'on commence à y admettre les théories hégéliennes, qu'on y admet du moins la chose, lors même qu'on en ignore, ou qu'on n'en reconnaît pas l'origine hégélienne. Ce n'est pas ici le lieu de montrer quelles sont ces théories, ni comment, jusqu'à quel point, et sous quelle forme on les admet ; ce qui exigerait un travail spécial, travail dont, du reste, on trouvera les éléments dans mon Introduction, et dans mon Commentaire de la *Philosophie de la nature* de Hégel. Ici je veux seulement en donner un exemple en rappelant la théorie hégélienne, suivant laquelle la terre serait la plus parfaite des planètes. On sait que lorsqu'elle parut cette théorie fit jeter les hauts cris, à tel point qu'en Angleterre l'auteur du livre *the Plurality of Worlds* qui l'adopta crut devoir le publier sous le voile de l'anonyme. Eh bien ! Il paraît que depuis ce temps cette théorie a fait du chemin, et qu'on commence à la trouver parfaitement rationnelle. Voici, en effet, ce que je lis dans un écrit de M. R. Radeau publié dans la *Revue des deux mondes* (15 octobre 1867), sur *la Terre* par M. Élisée Reclus. « La terre, dit-il, en rendant compte des théories exposées dans le livre de M. Reclus, tient au milieu des astres dignement son rang, par la suprême harmonie de toutes ses parties, et de tous ses mouvements ; planète aux allures rhythmiques, elle est en petit le représentant des mondes. Carl Ritter dans ses derniers cours aimait à préciser davantage cette idée. (*Allgemeine Erdkunde*, Berlin, 1862, publication posthume.) Il caractérisait la terre comme étant la planète du juste milieu. La plasticité du globe terrestre offre, disait-il, plus d'harmonie que celle des autres planètes ; les aspérités qui en hérissent la surface sont moins accentuées que celles qui existent sur Vénus et sur la Lune. N'étant ni

peindre d'un mot l'état actuel de la science, et de notre époque, je ne saurais mieux le faire qu'en disant que ni la science ni notre époque, en tant qu'elles ne sont pas hégéliennes, ne pensent pas. J'avoue même qu'elles me paraissent d'autant moins penser qu'elles sont très-fières de leurs pensées, et de la masse de pensées qu'elles enfantent, et qu'elles dévorent journellement. Et je ne puis ne pas me rappeler à ce sujet le mot fameux de ce journaliste qui se vantait de mettre au monde une idée par jour. Ces idées et ces pensées sont, à mon gré, exactement l'inverse de la pensée et de l'idée véritables. Je sais qu'on trouvera singulière cette manière de juger mon temps, et qu'ici surtout on trouvera insensée cette prétention de l'hégélianisme d'avoir le monopole de la pensée. Et cependant je ne puis m'empêcher de croire qu'il en est ainsi, et il me semble même que c'est là la vérité à laquelle sont suspendus le

trop voisine ni trop éloignée du soleil, la terre n'est exposée qu'à une chaleur modérée, elle n'a qu'un satellite, pendant que d'autres planètes en ont jusqu'à huit, ou n'en n'ont pas du tout. Elle représente en toutes choses une sorte de terme moyen également éloigné de tous les extrêmes, et cet équilibre admirable des conditions d'existence semble indiquer un développement individuel qui s'harmonise d'une manière définitive avec le système solaire tout entier, et qui fait de la terre le séjour prédestiné de l'homme. A ce point de vue les harmonies et les contrastes qui se manifestent dans la configuration du relief terrestre et dans la distribution des continents doivent nous paraître doublement intéressants, puisque les moindres détails se montrent plus ou moins importants pour le développement de notre espèce ». Tout cela est assez bien dit, mais c'est dit après Hégel, à côté de Hégel (puisque c'est probablement Hégel qui a inspiré son compatriote et collègue) et surtout moins bien que Hégel. Car dans Hégel on a la démonstration de cette supériorité de la terre, tandis qu'ici on n'en a qu'une description, ou une certaine vue empirique et indéterminée. Voy. sur ce point *l'Hégélianisme et la philosophie*, chap. I.

ciel et la terre, de telle façon que si cette vérité venait à disparaître, toute autre vérité disparaîtrait avec elle. Je ne puis voir, en effet, comment il y aurait deux pensées, pas plus que je ne puis voir comment il y aurait deux vérités. Et à celui qui prétend qu'il y a en effet deux pensées, il est aisé, ce me semble, de démontrer qu'il tombe dans la plus étrange des illusions puisqu'il ne voit pas qu'il pense les deux pensées, et qu'il ne les pense, et ne saurait les penser que par et dans une seule et même pensée. Il est donc clair qu'en pensant qu'il y a deux pensées, il ne pense pas comme il doit penser, et qu'en réalité il ne se meut pas dans la sphère de la pensée, mais dans celle de l'opinion ou du sentiment, ou du sens commun, n'importe comment on voudra l'appeler, ce qui revient à dire qu'il ne pense pas. Et ne pensant pas, il n'entend pas sa pensée, et, par suite, il n'entend pas non plus la sphère où il se meut, c'est-à-dire la sphère de l'opinion et du sentiment, car pour l'entendre il faut bien la penser, et la penser comme on doit la penser (1).

Or, cette pensée une et absolue n'est telle qu'autant qu'elle est la pensée souveraine et maîtresse d'elle-même, c'est-à-dire la pensée qui ne reçoit pas son objet et son contenu du dehors, et comme un élément qui lui est étranger et qui viendrait s'ajouter à elle accidentellement, et l'on ne sait d'où, ni comment, mais la pensée qui engendre son objet et son contenu, et qui n'est pensée libre et absolue qu'en les engendrant. Si telle est la pensée, la pensée qui reçoit son contenu du dehors n'est point la pensée, ou si

(1) Voy. plus loin, chap. VI.

c'est une espèce de pensée, ce n'est pas la pensée souveraine et libre, mais la pensée esclave, la pensée qui pour être, et pour agir doit attendre les ordres du maître, c'est-à-dire de la nature et de l'esprit sensible. C'est cette pensée esclave qui est la pensée ivre d'Aristote, la pensée qui marche en se traînant et en trébuchant, précisément parce qu'elle n'est pas la pensée, mais un semblant, une ombre de la pensée, de même que l'esclave ou l'homme ivre n'est point l'homme, mais l'homme dégradé. Je maintiens donc que dans ce pêle-mêle, dans ce flux et reflux et, si l'on peut ainsi dire, dans cette pléthore de pensées, qui est un des caractères de notre époque, ce qui fait défaut c'est précisément la pensée. Que si cette expression paraît rude ou trop sévère, bien qu'à mon avis elle soit, strictement parlant, la seule exacte, je l'atténuerai en disant, que ce qui caractérise notre époque c'est l'abaissement de la pensée. Or, cet abaissement de la pensée a amené un état que je ne saurais autrement désigner que par hypocrisie de la pensée. La science actuelle, dit-on, n'est pas sceptique. Non, c'est vrai, elle n'est pas sceptique, mais en revanche elle est hypocrite, ce qui veut dire qu'elle ne s'élève pas même au niveau du scepticisme, car elle n'a ni le courage, ni la puissance, ni les vues profondes des doctrines sceptiques. Elle est donc hypocrite, et elle l'est d'abord en ce sens que, bien qu'elle soit sceptique au fond, et dans les problèmes essentiels et décisifs, elle veut faire croire qu'elle est la science et la vérité (1). Elle l'est ensuite

(1) Le lecteur connaît sans doute la *Société britannique pour l'avancement de la science* (*British Association for the advancement of science*). Cette société se réunit tous les ans dans une des villes de l'Angleterre,

à l'égard de l'hégélianisme, car pendant qu'elle emploie les idées, et qu'elle tire de l'idée tout ce qu'elle contient de vérité, ou elle ne veut pas reconnaître l'hégélianisme, ou

et l'an dernier elle s'est réunie à Norwich. Je commence par déclarer que je suis un peu misanthrope à l'endroit des congrès, des sociétés, des expositions et d'autres institutions semblables. Non que je veuille leur refuser toute utilité. Qu'est-ce qui n'est pas utile ? Tout est utile, et il faut bien que ces institutions soient utiles, et même fort agréables, puisqu'on les recherche et l'on y accourt en foule. Mais mes doutes commencent lorsqu'on leur accorde une importance qu'à mon avis elles n'ont pas, et ne peuvent point avoir, en les considérant comme une sorte de panacée universelle par laquelle on se flatte de relever, et de faire progresser l'art, la science et l'industrie. Que ces institutions soient bonnes surtout pour mettre en relief, et faire sonner bien haut les pensées vaines, ou, comme on dit, les vanités, et qu'à cet égard elles soient utiles, c'est possible, je veux même l'accorder, puisque ces pensées et ces vanités entrent, elles aussi, dans l'économie de l'univers, mais quant à la pensée sérieuse, à la vraie pensée, à la pensée libre et créatrice, il me semble qu'elles sont plutôt faites pour l'enchaîner et l'étouffer que pour lui communiquer une vigueur nouvelle et un nouvel essor. Et je dis ceci tout aussi bien pour l'industrie que pour l'art, la science et la religion. Je ne sache pas, en effet, que le grand développement de l'industrie moderne, ainsi que les hommes qui, soit par leur génie inventif, soit par leur esprit entreprenant et organisateur, ont donné et donnent l'impulsion, soient sortis de ces institutions : ils n'en sont pas plus sortis que les grands artistes, les grands penseurs, et les réformateurs ou fondateurs des religions. — Je fais cette déclaration pour que le lecteur ne croie pas que j'attache une grande importance à cette rénnion de la Société britannique, et à ce qui s'y est passé. Si j'ai cru devoir attirer sur elle son attention, c'est seulement qu'elle reflète assez fidèlement l'état actuel de la science, et de la pensée en général.

Or donc, le congrès de la Société britannique qui se propose le progrès de la science — but sublime, sans doute — s'est rassemblée au mois d'août de l'an dernier à Norwich. Là, le président annuel de la Société, le docteur Hooker, directeur du jardin botanique de Kew, a, selon la coutume, ouvert la session par un discours où il a fait, selon la coutume aussi, une revue générale de l'état actuel des sciences, c'est-à-dire où il a parlé un peu de tout. Et c'est là un des charmes de ces

elle fait semblant de l'ignorer, ou elle va jusqu'à le nier tout en se servant de ses théories.

Que maintenant on trouve absurde la prétention de l'hégé-

réunions : c'est qu'on peut y parler un peu de tout, sans rien approfondir. Or, après avoir fait, à sa façon, le tableau le plus éblouissant des sciences naturelles, le docteur Hooker ne voulut pas quitter l'auditoire sans lui dire un mot sur la métaphysique, et cela, je suppose, pour une double raison, d'abord pour montrer l'universalité de son savoir, et ensuite pour juger du haut de sa chaire curule de président et de directeur du jardin de Kew celle qu'on a appelée la reine des sciences. Le lecteur n'aura pas de peine à deviner ce que devient cette reine infortunée entre les mains d'un botaniste. Écoutons le docteur Hooker : « *Ayant étudié*, nous dit-il, *moi aussi la philosophie morale dans une des universités du Nord* (dans une des universités écossaises, je suppose. Le docteur Hooker ne nous dit pas qu'elle est l'université et quel le professeur de philosophie morale qui ont eu l'avantage de l'avoir pour étudiant), *j'entrais dans ma carrière scientifique plein d'espoir que la métaphysique* (Je serais curieux de savoir quelle espèce de notion le docteur se fait de la métaphysique. On notera qne la philosophie morale s'est ici changée en métaphysique, le docteur a, comme on va le voir, ses raisons pour opérer ce changement) *serait, sinon tout à fait une science, un mentor utile.* (Comme la pensée est nette et bien déterminée ! Le docteur Hooker fut probablement désappointé, parce qu'il s'attendait à rencontrer dans la métaphysique ce mentor utile qui le prendrait par la main, et le conduirait à quelque haute position sociale, et surtout à une position grassement rétribuée.) *Mais je découvris bien vite qu'elle ne me servait à rien.* (Bien entendu, pour le docteur Hooker et consorts la plante et l'insecte les plus vils, un chardon, une ortie, une punaise, sont plus utiles que la métaphysique. On voit, du reste, ici pourquoi il a substitué la métaphysique à la philosophie morale. Avec la métaphysique on peut ne pas se gêner. Mais pour la philosophie morale c'est bien autre chose. Ici il s'agit de morale, de vertu, de ces choses, en un mot, sur lesquelles il n'est pas permis de plaisanter, surtout dans un siècle aussi vertueux, j'allais dire aussi collet-monté que le nôtre. Aussi le docteur substitue adroitement la métaphysique à la philosophie morale, car s'il avait dit que la philosophie morale ne sert à rien, il aurait scandalisé son auditoire, et on l'aurait probablement prié de descendre de son siége présidentiel. Ainsi, il dit métaphysique, mais je

lianisme d'être la science absolue, c'est, je le répète, un point que j'ai examiné ailleurs (Préface de la 2e édit. de l'*Introduction à la Philosophie de Hégel*), et sur lequel je ne crois

crois qu'on peut affirmer sans crainte de beaucoup se tromper que dans la pensée du docteur Hooker métaphysique, philosophie morale et philosophie se valent, et que ce qu'il a voulu dire en réalité, c'est que la philosophie ne sert absolument à rien. Et ce qui suit le prouve assez, car il continue ainsi : *et il y a longtemps que je suis arrivé à cette conclusion si bien formulée par Agassiz dans ce passage : « Nous avons confiance que le temps n'est pas loin où tout le monde* (tout le monde, c'est-à-dire tous ceux qui ont le cerveau organisé comme Agassiz et le docteur Hooker) *comprendra que le combat des preuves* (*battle of evidences*) *doit être livré sur le terrain des sciences physiques, et nullement sur celui de la métaphysique.* » *Agassiz on the contemplation of God in the Kosmos. Christian examiner*, 4th. series, vol. XV, p. 2. — Comme c'est clair et bien formulé ! Et puis ces gens appellent nuageux les métaphysiciens, et en particulier les métaphysiciens allemands ! Sans doute, si la métaphysique ne sert à rien, elle n'est rien, et il n'y a pas de combat qui puisse être livré sur son terrain. Ainsi, la métaphysique n'est rien. Mais il faut dire aussi que la philosophie en général n'est rien, puisque la physique est tout, et que c'est du combat livré sur son terrain que doit jaillir la lumière sur Dieu, sur les choses divines et sur l'origine de l'univers. Mais, de grâce, quelle est cette physique qui nous déchiffrera l'énigme? Sera-ce la physique empirique? On a de la peine à croire que telle soit la pensée d'Agassiz, car si telle était en effet sa pensée, tout ce qu'il y aurait à dire, c'est qu'il ne sait pas ce qu'il dit. Il faut donc supposer que par physique Agassiz entend une physique autre que la physique empirique. Or, que peut être cette physique autre que la physique empirique, si ce n'est la métaphysique de la physique? Et qu'est-ce que cette métaphysique de la physique qui doit nous révéler le monde divin et l'origine des choses, si ce n'est la métaphysique? Ainsi, de quelque façon qu'on entende ce passage d'Agassiz, la seule conclusion à laquelle on peut arriver, c'est que le docteur Hooker a eu bien raison de citer Agassiz, car leurs pensées s'harmonisent parfaitement, et que l'une est aussi fausse et aussi vide que l'autre.

Veut-on maintenant entendre un autre confrère du docteur Hooker, le professeur Tyndall, qui présidait dans ce même congrès la section des sciences mathématiques et physiques? On y trouvera le même

pas devoir revenir. Je rappellerai seulement que cette prétention n'est point une prétention de l'hégélianisme, mais qu'elle est la prétention de la science elle-même. Car il n'y

vague, la même indétermination de la pensée, la même ignorance, non-seulement des conditions de la science, mais de l'expérience (car ces hommes qui vous parlent toujours d'expérience ignorent le plus souvent, pour ne pas dire toujours, le grand livre de l'expérience, l'histoire), et au fond le même scepticisme. « *En affirmant*, dit le professeur Tyndall, *que la croissance du corps est une croissance mécanique* (comme l'expression est exacte ! ainsi la croissance d'un être organique est une croissance mécanique!), *et que la pensée telle qu'elle est exercée par nous* (je suppose que le professeur Tyndall sait que la pensée peut être exercée d'une toute autre façon qu'elle ne l'est par nous, autrement son dire n'a pas de sens. Du reste, il est clair qu'il n'a pas la moindre notion de ce qu'est la pensée), *a son corrélatif* (quel corrélatif, s'il vous plaît? Tout est corrélatif en un certain sens. Mais le cerveau et la pensée sont-ils deux corrélatifs comme l'attraction et la répulsion, ou comme la lumière et l'ombre, par exemple? Voilà ce que nous voudrions bien savoir.) *dans la constitution physique* (*in the physics*) *du cerveau, je crois que le matérialiste pourra maintenir sa position contre toute attaque* (Contre toute attaque faite avec les armes, et du point de vue du professeur Tyndall.), *mais je ne pense pas qu'avec l'intelligence humaine telle qu'elle est actuellement constituée* (C'est toujours le même refrain : on suppose une intelligence humaine qui peut être différemment constituée, et l'on fait cette supposition avec l'intelligence actuelle), *il puisse aller au delà. Je ne pense pas que ses agglomérations et ses mouvements moléculaires expliquent tout. En réalité ils n'expliquent rien.* (C'est très-bien. Mais, d'un côté, que devient cette sublime physique d'Agassiz qui doit nous élever dans l'empyrée, si le matérialisme ou l'empirisme ne peut rien expliquer? Et, d'un autre côté, comment une doctrine qui, au fond, n'explique, rien peut-elle maintenir son dire contre toute attaque, c'est-à-dire contre des attaques faites d'un autre point de vue, et qui, par cela même qu'elles attaquent une doctrine qui en réalité n'explique rien, vaudraient mieux que cette doctrine?) *Ce qu'il pourra tout au plus affirmer, c'est l'association de ces deux classes de phénomènes* (belle et profonde affirmation en vérité !) *dont il ignore absolument le lien réel* (Il l'ignore absolument, parce qu'il est matérialiste). *Le problème de l'union de l'âme et du corps est aussi in-*

a pas plus deux sciences, ou deux façons de savoir qu'il n'y a deux pensées ou deux vérités. Par conséquent, ce qu'on pourra considérer comme une prétention de l'hégélianisme

soluble dans sa forme moderne qu'il l'était dans les temps antéscientifiques (*in the prescientific ages*). (Quelle est cette forme moderne du problème? C'est pour le professeur Tyndall et consorts la forme matérialiste, ou empirique, qui précisément parce qu'elle ne peut rien expliquer ne saurait non plus expliquer ce problème. En outre, quels sont ces temps préscientifiques dont nous parle M. Tyndall? Apparemment ce sont les temps antérieurs à Bacon et à Newton, à moins qu'ils ne soient, comme les temps préhistoriques, les temps d'Hercule et de l'hydre Lernée, ou de Baucis et Philémon. Ainsi la science commence avec Bacon et Newton, et Platon et Aristote, sans en nommer d'autres, appartiennent à l'âge de fer; ce sont des fossiles, scientifiquement parlant. Quelle ignorance, et quelle dégradation de l'histoire et de la pensée!) *On sait que le phosphore entre dans la composition du cerveau humain, et un hardi écrivain a dit dans son allemand tranchant : « Ohne Phosphorus kein Gedanke »* (sans phosphore pas de pensée). *C'est possible. Mais lors même que nous saurions qu'il en est ainsi, cette connaissance ne dissiperait pas nos ténèbres.* (Sans doute, elle ne dissiperait pas nos ténèbres non parce que nos ténèbres ne peuvent pas être dissipées, mais parce que ce n'est pas là la connaissance qui peut les dissiper. Si vous demandez à un ordre de connaissances la solution d'un problème qui ne lui appartient pas, et qui est au-dessus ou en dehors de ses limites, c'est comme si vous demandiez à un muet de parler, et à un sourd de vous entendre.) *Le matérialiste est également impuissant dans les deux cas. Si vous lui demandez d'où vient cette matière dont nous venons de parler, qui ou quel principe* (*who or what*) *l'a divisée en molécules, qui ou quel principe l'a marquée de cette nécessité qui fait qu'elle revêt des formes organiques, il n'a pas de réponse.* (Quelle façon vraiment scientifique de poser des questions! Si vous demandez au triangle d'où il vient, le triangle n'aura pas de réponse à vous donner, à moins que vous ne vous attendiez à ce qu'il vous dise qu'il vient du pôle nord ou du pôle sud, ou que c'est le hasard qui l'a engendré. Et si vous lui demandez pourquoi il a trois côtés et trois angles, et pourquoi, au lieu d'avoir trois côtés et trois angles, il n'a pas un je ne sais quel nombre de côtés et d'angles, le triangle demeurera plus muet encore en présence de cette question. Et si l'on en adressait de pareilles

est en réalité une nécessité inhérente à la science, ou, pour mieux dire, c'est la science elle-même. La science n'est la science qu'à cette condition, à la condition, veux-je dire,

à Dieu lui-même, Dieu serait tout aussi embarrassé, plus embarrassé même que le triangle, pour donner une réponse. Car si on lui demandait d'où il vient, pourquoi il est, ce qu'il est, et s'il ne pourrait être autrement qu'il n'est, ou n'être pas du tout, il me semble que la seule réponse qu'il pourrait faire c'est que celui qui se permet de pareilles questions a le cerveau dérangé.) *La science aussi est muette sur ces questions.* (Mais quelle est cette science, autre que le matérialisme, qui est muette sur ces questions? On devrait bien nous le dire. Autrement il se pourrait que la science dont nous parle le professeur Tyndall ne différât du matérialisme que par le mot, ce que je soupçonne très-fort, ou bien que ce fût une science forgée par l'imagination de M. Tyndall, ce qui reviendrait à dire que ce n'est pas du tout une science, et, en ce cas, il serait fort simple qu'elle demeurât muette sur ces questions. Ensuite, comme des questions ainsi formulées sont simplement absurdes, il est naturel que la science ne puisse y répondre.) *Mais si le matérialiste est confondu, et si la science est muette, qui a le droit de répondre?* (Personne). *A qui le secret a-t-il été révélé?* (Bien entendu, à personne. Car si le matérialisme est impuissant, et si la science, en général, est muette, il n'y a personne à qui on a pu le révéler. Le professeur Tyndall ressemble à celui qui, après avoir passé tout le monde au fil de l'épée, et avoir fait la solitude autour de lui, dirait à des cadavres : Levez-vous, parlez, dites-nous ce que vous pensez. Il a, en effet, cadavérisé la science et la pensée. Après cela, il n'y a plus qu'à dire avec lui : *Baissons nos têtes, et reconnaissons notre ignorance, et reconnaissons-la tous sans exception. (One and all.)* C'est assez naturel. Si l'on dit à un aveugle qu'il y a des gens qui voient, il aura de la peine à y croire. De toute façon, ce sera plus simple et plus flatteur pour lui de penser que tout le monde est aveugle comme lui. Et voilà où voudrait nous conduire cette prétendue science empirique. Elle voudrait nous conduire à un savoir hypocrite, qui n'est, au fond, qu'un scepticisme vulgaire et superficiel, qui peut sans doute n'être pas tel dans l'individu, et dans ses intentions, mais qui l'est en lui-même et en réalité : ce qui est l'essentiel, car pour les intentions, on le sait, l'enfer est pavé de bonnes intentions. Newton, du moins, sauvegardait les droits et la suprématie de la raison. Car si,

d'être, et de s'affirmer comme science absolue. Sans doute, l'hégélianisme ferait mieux ses affaires, qu'on me passe l'expression, s'il était cette philosophie qui vient nous dire: je suis l'idéalisme, mais je suis aussi le sens commun, et même, si vous y regardez de près, vous verrez que le sens commun est mon bien et mon idole, et que l'idéalisme est pour moi une sorte de passe-temps, ou, tout au plus, un habit de parade que je mets pour donner plus de relief à l'élégance et à la beauté du sens commun; ou bien s'il était cette autre philosophie qui se vante d'avoir des métaphysiques pour toutes les tailles et pour tous les estomacs, si l'hégélianisme, dis-je, était l'une de ces philosophies, il serait le bienvenu, puisqu'il se mettrait en règle avec tout le monde. Seulement il ne serait plus par cela même l'hégélianisme. Et je ne puis ne pas penser que c'est précisé-

d'un côté, il enseignait que la nature des forces nous échappe, il ne prenait pas, de l'autre, vis-à-vis de la métaphysique ce ton dédaigneux et superbe qui est comme le refrain obligé des empiristes de nos jours. Tout au contraire, il reconnaissait un savoir supérieur à l'empirisme, une métaphysique, il la reconnaissait à sa façon, mais il la reconnaissait, car il sentait que là est la vraie solution du problème, et que c'est ce savoir qui est à la fois la source et la garantie de toute connaissance. — On me dira peut-être que c'est traiter un peu sans façon des hommes aussi considérables que Hooker, Agassiz, Tyndall, et en général la classe entière des empiristes. Considérables? C'est possible. Je veux même admettre qu'ils le sont en un certain sens. Mais est-ce qu'il n'y en a pas de bien plus considérables qu'eux, et qui sont, pour ainsi dire, au pôle opposé? Et puis, il me semble que dans la sphère de la science et de la vérité, il n'y a qu'une seule chose vraiment considérable; c'est précisément la science et la vérité. Or, pour moi, je ne vois pas comment on peut appeler considérables des hommes ou des doctrines qui nient plus ou moins explicitement la science et la vérité.

ment parce qu'il contenterait tout le monde qu'il mécontenterait celle qu'il faut avant tout contenter, j'entends la vérité, la vérité qui, lorsqu'elle n'est pas satisfaite, fait que nul n'est en réalité satisfait.

Ainsi, la question n'est point de savoir si la prétention de l'hégélianisme d'être la science absolue est en elle-même rationnelle ou irrationnelle, car elle est parfaitement rationnelle, et même la seule rationnelle, mais seulement si l'hégélianisme justifie cette prétention, en d'autres termes, s'il réalise la science absolue. Or, nous disons qu'il la réalise, et nous démontrons comment il la réalise, et nous donnons cette démonstration non à la façon de l'ancienne logique ou de l'ancienne métaphysique, c'est-à-dire d'une façon abstraite, indéterminée et arbitraire, mais en développant systématiquement le contenu entier de la connaissance. Si nous nous trompons, qu'on nous le prouve, et qu'on nous le prouve comme on doit nous le prouver, c'est-à-dire en substituant à la doctrine hégélienne une doctrine plus vraie et plus complète. Nous attendons cette démonstration, car jusqu'ici on ne nous l'a point donnée. Mais si on ne nous l'a pas donnée, c'est qu'en réalité on ne peut pas la donner. Car pour la donner il faut penser l'idée, et, par suite, il faudrait penser une idée plus haute, plus concrète et plus systématique que l'idée hégélienne. Qu'on essaye, et l'on verra.

CHAPITRE II.

LA LIBERTÉ.

Une des accusations, j'ai à peine besoin de le rappeler, qu'on dirige contre la doctrine hégélienne, c'est qu'elle ne saurait s'accorder avec la liberté, qu'elle est fataliste, fataliste en morale, fataliste en politique, fataliste en toutes choses. Et comme le fatalisme et le despotisme, à ce qu'il paraît, vont toujours ensemble, par là même qu'elle est fataliste, la doctrine hégélienne conduirait tout droit au despotisme, et cela non-seulement dans l'ordre politique, mais dans l'ordre de la pensée et de la science. Comment, en effet, une doctrine qui prétend être en possession de l'absolue vérité ne tyranniserait-elle pas les consciences, et ne serait-elle pas intolérante à l'égard des autres doctrines qui ne s'accordent pas avec elle. Ainsi, devant l'hégélianisme, la liberté se voilerait et quitterait la terre, comme autrefois Thémis dut la quitter devant la dépravation de nos pères. Elle la quitterait, en effet, si l'on devait s'en tenir aux opinions qui ont cours sur la liberté. Il me semble cependant que si elle la quittait, elle ne la quitterait pas devant le despotisme hégélien, mais devant ces mêmes opinions qui non-seulement sont aussi despotiques, plus despotiques même que l'hégélianisme, mais qui, comme toute opinion, font de la liberté ce qu'elles font de la science, un être protéiforme et sans nom. Ce que j'ai dit, en effet, plus haut de la science peut très-bien s'appliquer à la liberté; car ce pêle-mêle d'opinions et de doctrines

que nous avons rencontré dans le domaine de la science, nous le rencontrerons également, et par la même raison dans celui de la liberté, de telle sorte que nous pourrions aussi nous écrier : La liberté! où est-elle la liberté? ou avec la femme célèbre de la révolution : « O liberté, que de sottises on débite en ton nom (1)! »

Aussi, je ne vois pas de quel droit, et au nom de quelles doctrines on adresse à l'hégélianisme le reproche de fatalisme. Car celui qui lui adresse un tel reproche devrait entendre la nature des choses et la liberté mieux que ne les entend l'hégélianisme. Or, j'affirme qu'il ne le peut pas, et cela par cette raison bien simple, bien simple du moins pour un hégélien : c'est que par là même qu'il n'y a pas de vrai savoir, il ne saurait non plus y avoir de vraie liberté hors de l'hégélianisme, et qu'ainsi c'est l'hégélianisme qui peut seul déterminer la nature véritable de la liberté. En effet, la science, ou la vérité et la liberté ne sont pas deux mondes séparés qui se développent parallèlement sans se toucher, ou qui, tout au plus, se touchent extérieurement sans se compénétrer, ainsi qu'on se les représente ordinairement, mais ce sont deux mondes dont l'un est dans l'autre, ou, pour mieux dire, l'un est l'autre, de telle façon que la liberté est la vérité, et, réciproquement, la vérité est la liberté (2).

C'est cette notion de la liberté que je vais tâcher de mettre

(1) Le mot de madame Roland, ou qu'on lui attribue, est, comme on sait : « O liberté, que de crimes on commet en ton nom! »

(2) *Nous sommes libres dans la vérité*, dit l'apôtre; mot profond que les psychologues et les moralistes, tout aussi bien que les chrétiens, feraient bien de méditer et de ne jamais perdre de vue.

en lumière, autant du moins qu'on peut le faire dans une recherche exotérique. Car il en est de cette question comme du reste, je veux dire que sa démonstration directe et véritable ce n'est pas hors du système, mais dans le système, et en pensant le système qu'on peut la trouver.

L'accusation de fatalisme dirigée contre une doctrine philosophique, lorsqu'on l'examine de près, n'a pas de sens, et elle rentre dans les arguments qui, prouvant trop, ne prouvent rien. Comme on la dirige contre la philosophie hégélienne, on l'a aussi dirigée contre l'épicuréisme, contre le matérialisme, contre le spinosisme, et le fait est qu'on peut la diriger contre une doctrine quelconque. Car la vérité est fatale et nécessaire, et elle est absolument nécessaire, et plus elle est la vérité, et plus elle est la nécessité, si l'on peut ainsi s'exprimer. Que cette vérité soit l'atome, qu'elle soit la substance ou un autre principe, ou un ensemble de principes quelconques, la nécessité est son attribut essentiel. Quand, en comparant le fatalisme antique avec la doctrine de la providence, on dit que la providence n'est pas le fatalisme, parce qu'elle n'est pas un principe aveugle, mais un principe intelligent, qui, tout en voyant et en réglant les événements, n'en laisse pas moins à la liberté sa sphère d'activité, on se paye de mots, si l'on entend par là que les décrets ou lois de la providence, comme on les appelle, sont moins nécessaires et moins absolus que le destin antique. Tout au contraire, c'est la nature nécessaire et absolue de ces lois qui fait qu'elle est la providence, autrement le gouvernement providentiel serait un gouvernement capricieux ou impuissant, c'est-à-dire ne serait pas le gouvernement providentiel. On dit de la religion chrétienne

qu'elle est la religion de la liberté. Elle est, en effet, la religion de la liberté, mais nullement dans le sens arbitraire et étroit où l'on entend généralement la liberté, dans le sens, veux-je dire, de la liberté morale, de la faculté de faire ou de ne pas faire. Si l'on part de cette notion de la liberté, le christianisme est plutôt la religion de la nécessité, puisque la nécessité s'y manifeste dans l'être divin lui-même. Le Christ, en effet, n'y est pas seulement soumis à la nécessité de la nature, mais il y accomplit, d'une façon expresse, sa mission conformément aux décrets éternels et absolus du Père. Ce n'est donc pas dans le sens de la liberté morale, mais dans le sens plus vrai et plus profond du mot de saint Paul que je viens de citer que le christianisme est la religion de la liberté.

Comme on le voit, le reproche adressé à la philosophie hégélienne d'être une philosophie fataliste n'a pasde fondement, et il vient de la fausse notion qu'on se fait non-seulement de la science et de la vérité, mais de la liberté ellemême.

CHAPITRE III.

NOTION DE LA LIBERTÉ.

L'intelligence qui s'est élevée à l'idée et au système voit, pour ainsi dire, au premier coup d'œil que la liberté ne saurait être qu'un moment de l'idée et du système, elle voit, en d'autres termes, que comme tout autre moment du système, la liberté ne saurait être qu'une idée systématique (1).

(1) Voy. sur ce point, vol. I, *Introduction*, ch. II et III.

C'est là un point qu'il faut admettre de quelque façon qu'on considère la liberté, et, qui plus est, qu'on admet, mais qu'on admet comme on admet en général toutes choses, c'est-à-dire à son insu, d'une façon irréfléchie, et allant même jusqu'à nier de l'admettre pendant qu'en réalité on l'admet. Dès qu'on se demande, en effet, qu'est-ce que la liberté ? on reconnaît, qu'on le veuille ou non, l'idée de la liberté ; car c'est cette idée qui est le motif et l'objet de la question, et qui fait que la question a un sens. Ainsi, quand on parle de liberté morale, c'est de la liberté morale, ce n'est pas d'autre chose qu'on veut, et qu'on doit parler. Je veux dire que la liberté morale a sa sphère et sa nature propre, qu'elle a sa forme et son contenu, c'est-à-dire son idée, et que hors de cette idée on n'a plus la liberté morale, mais on a autre chose, de telle façon que, si en sortant de cette idée, on continue à parler de la liberté morale, ce n'est plus de la liberté morale que l'on parlera en réalité, mais d'autre chose, et au fond c'est comme si l'on parlait sans penser. La liberté est donc une idée. Mais la sphère de la liberté n'est pas une sphère isolée dans le tout. Bien au contraire, l'être libre n'est tel que parce qu'il est intimement lié au tout, et qu'il y est plus intimement uni que d'autres êtres, et cela par la raison que plus haute est une sphère, et plus elle est le tout. Quand on dit, par exemple, que la liberté triomphe de la nature, il ne faut pas entendre ce triomphe comme si la liberté pouvait triompher sans la nature et hors de la nature, ou comme si ce triomphe n'était qu'un fait accidentel pour elle, de telle sorte qu'elle pourrait être sans ce triomphe, et, partant, sans la nature. Se représenter ainsi la liberté, c'est se représenter une abstraction de la liberté,

ce n'est pas se représenter la liberté véritable. C'est comme si l'on pensait le triomphe d'une armée hors du combat, ou la liberté politique hors de la cité et de la vie politique. Par conséquent, la liberté ne triomphe de la nature que parce qu'elle est dans la nature, et que la nature est un moment intégrant de son idée.

S'il en est ainsi, si la liberté, veux-je dire, est une sphère de l'idée, et une sphère qui est intimement et nécessairement unie au tout, et au tout en tant que système, la liberté constituera, elle aussi, une idée systématique dans le système universel de l'idée. Car les parties d'un système ont nécessairement une forme systématique. Elles sont des systèmes dans le système (1). Il suit de là : 1° que la liberté occupe une place déterminée, et absolument déterminée dans le système. Car la liberté, pas plus que la plante, ou l'animal, ou l'homme en général ne saurait exister en dehors des conditions et des rapports absolus de sa nature, dans les étoiles, par exemple, ou dans les profondeurs de la terre, ou dans l'être inanimé ; 2° que la liberté est une sphère concrète qui est, et se développe à travers des moments différents, dont le rapport ou l'unité constitue sa réalité ou son idée proprement dite ; en d'autres termes, que les différentes libertés constituent un seul et même système, ou l'idée systématique de la liberté. C'est là un point dont on verra l'importance par la suite.

On dira probablement que cette notion de la liberté ne s'accorde pas avec celle qu'on s'en fait ordinairement, et qu'on ne voit pas comment la liberté peut être une idée et,

(1) Cf. *Introduction à la Philosophie de la nature*, ch. V.

surtout un système, puisque le système est la nécessité, c'est-à-dire le contraire de la liberté.

Mais, d'abord, quelle est, demanderons-nous, cette notion que l'on se fait de la liberté qui est, ou peut être autre chose que l'idée de la liberté? Qu'en pensant l'idée de la liberté l'on croie penser autre chose que l'idée, c'est là ce qui arrive à la pensée non philosophique; c'est ce qui lui arrive pour la liberté, comme pour toutes choses en général. Mais, nous l'avons vu, la fonction de la science consiste précisément à substituer à cette fausse pensée la vraie pensée; ce qui s'applique également à l'autre partie de l'objection, savoir, que l'on ne conçoit pas comment la liberté soit un système. Si en effet elle n'est pas un système, qu'est-elle? Serait-elle le hasard, le caprice, une force aveugle et indisciplinable? Qu'on le dise. On place très-haut la liberté, on la considère comme une des sphères les plus élevées, la plus élevée peut-être de l'existence, et puis on ne veut pas qu'elle soit un système, c'est-à-dire qu'on lui refuse ce qui fait le prix et la dignité de sa nature, son caractère rationnel. Et en même temps qu'on ne veut pas qu'elle soit un système, on parle de plusieurs libertés, de la liberté morale. de la liberté politique, de la liberté de conscience, etc., entre lesquelles on cherche à établir un certain rapport, ce qui revient à dire qu'on reconnaît une certaine unité systématique de ces libertés. Par conséquent, cette objection a le sort de toutes celles qu'on dirige contre l'idée et le système : elle s'annule, veux-je dire, elle-même, en ce qu'elle suppose et admet implicitement cette même idée et ce même système contre lesquels elle est dirigée.

Mais, si la liberté est un système, il en est de la liberté comme de la science. Point de science véritable hors du système, point aussi de liberté véritable hors du système. Et, de même que la pensée non-systématique est la pensée qui demeure extérieure à son objet, la pensée fausse, la pensée qui n'est pas la pensée, ainsi la liberté qui se place et se meut hors du système est le semblant, l'illusion de la liberté, mais elle n'est pas la liberté. Par conséquent, la liberté n'est liberté qu'autant qu'elle est dans le système, et dans la mesure où elle y est, et lorsqu'elle sort du système elle n'est plus qu'une force chaotique, une force qui descend au-dessous des forces de la nature, et qu'on ne saurait pas nommer : ce qui s'applique non-seulement à la liberté en général, mais à chaque sphère de la liberté. Je veux dire que lorsqu'on mêle et l'on confond les différentes sphères de la liberté, et qu'on les sépare ou qu'on les unit arbitrairement, on désorganise la liberté et on l'annule. La liberté morale, par exemple, n'est point la liberté politique, pas plus que la liberté politique n'est la liberté religieuse. Par conséquent, c'est fausser la liberté que de vouloir confondre ces diverses libertés, ou supprimer l'une d'elles, ou en intervertir l'ordre et la dignité, puisque dans tous ces cas c'est toujours désorganiser le système.

Cependant, l'idée n'est pas seulement la liberté, mais elle est aussi la nécessité, comme elle est la vérité, et elle n'est l'idée une et systématique que parce qu'elle est toutes ces choses. C'est dire que la liberté, la nécessité et la vérité sont des moments d'un seul et même système, et que, par suite, s'il est exact de dire que l'on est libre dans la vérité, il est tout aussi exact de dire qu'on est libre dans

la nécessité. Et, en effet, loin que le monde de la nécessité et le monde de la liberté soient deux mondes séparés et inconciliables, ils sont, tout au contraire, deux mondes indivisiblement unis, et dont l'un ne peut aller sans l'autre. Car la nécessité n'est pas la nécessité de rien, ou du soleil ou de la plante, mais elle est la nécessité de la liberté, comme à son tour la liberté est la liberté de la nécessité. Et s'il est vrai que toutes choses sont pénétrées par la nécessité, par là même qu'elles sont pénétrées par l'idée qui est l'absolue nécessité, ou, si l'on veut, par là même que l'idée constitue leur nature, laquelle est aussi leur nécessité (1), il est vrai surtout qu'il n'y a pas de sphère où la nécessité pénètre plus profondément que dans celle de la liberté. C'est en quelque sorte comme la lumière et l'ombre, ou comme la chaleur et le froid. Car si la lumière et la chaleur pénètrent dans toutes les sphères de la nature, et sont, à leur tour, pénétrées par elles, il n'y a pas cependant d'être avec lequel elles soient plus intimement unies qu'avec l'ombre et le froid. Lorsqu'on se représente Dieu comme l'être nécessaire ou le plus nécessaire, on pense, qu'on le sache ou non, cette unité de la liberté et de la nécessité. Car on pense l'Absolu, c'est-à-dire l'être libre par excellence, et on le pense comme libre dans la nécessité de son existence et de sa nature, l'absolu n'étant absolument nécessaire que par la nécessité inhérente à sa nature. Si l'Absolu pouvait être autrement qu'il n'est, il ne serait plus cette nécessité, et il ne le serait ni en lui-même, et pour lui-même, ni relativement aux choses

(1) Voy. *Introduction*, vol. I, ch. IV, p. 72 et suiv.

finies. Or, s'il y a dans l'être absolu cette intime union de la nécessité et de la liberté, il faudra bien que cette union se reproduise aussi sous des formes, et à des degrés différents dans l'être relatif et fini. Et c'est ce qu'on admet. Mais, si on l'admet d'un côté, on le nie de l'autre. Ainsi, on dit que Dieu est la raison absolue et qu'il n'agit et ne saurait agir que suivant la raison, — ce qui est précisément l'unité de la nécessité et de la liberté — et l'on ajoute que l'homme aussi étant l'image de Dieu, doit se rapprocher autant que possible de la perfection divine ; et puis, quand on en vient à la liberté, on fait de la liberté l'être le plus capricieux et le plus irrationnel, et si l'on établit entre la liberté et la raison un certain rapport, c'est pour montrer que la liberté peut se jouer de la raison, et que jamais la liberté n'est dans la plénitude et dans la vérité de sa nature que lorsqu'elle se place au-dessus, ou, pour mieux dire, hors de la raison. Et c'est cette conception de la liberté, fondée sur des données superficielles, arbitraires et empiriques qu'on prend pour type, et pour critérium de la liberté, et avec laquelle on mutile et l'on torture la liberté en l'y faisant rentrer, comme dans le lit de Procuste. On sait tous les expédients, et tous les artifices auxquels on a eu recours pour établir et sauvegarder cette espèce de liberté imaginaire. Ainsi, suivant les uns, le motif inclinerait la volonté, mais il ne l'obligerait pas, de sorte que ce qui fait pencher la balance plutôt d'un côté que de l'autre, ce ne serait pas le motif, mais la volonté elle-même. Mais, en y regardant de près, on a vu que c'était là une explication illusoire. De quelque côté, en effet, que penche la balance, qu'elle penche du côté A ou du côté C, la volonté ne saurait

s'affranchir de l'action déterminante du motif, et si elle incline d'un côté plutôt que de l'autre, c'est parce que le motif l'incline ainsi. Pour échapper à cette difficulté, on est allé jusqu'à se représenter la volonté comme pouvant se déterminer sans motif. C'est ce qu'on a appelé liberté d'indifférence. C'est l'âne de Buridan, et c'est l'âne de Buridan non-seulement dans le sens où se trouverait placée la volonté dans cette supposition, mais dans le sens que cette volonté n'est plus la volonté humaine, la volonté véritable, mais la volonté de la brute ; ou, pour mieux dire, et autant que la brute a une volonté, c'est une volonté qui tombe au-dessous de la volonté de la brute, car ce n'est plus une volonté. C'est que la volonté sans motif est une conception aussi absurde qu'un triangle sans angle. Et le motif, c'est-à-dire l'intelligence ou la nécessité, sous la forme et dans la mesure où la nécessité est dans cette sphère de la volonté, n'est pas dans l'acte volontaire comme un élément accidentel et adventice, mais comme un élément essentiel, aussi essentiel que l'angle est essentiel au triangle. Et la volonté n'est la volonté qu'en réalisant cette nécessité, et en la réalisant non-seulement dans le bien, mais dans le mal aussi. C'est là ce qu'on peut appeler, dans le langage aristotélicien, l'énergie de la volonté. Le guerrier n'est libre que dans cette énergie et dans cette nécessité. Il n'est libre, veux-je dire, que dans les combats, dans la douleur et dans la mort. Et sa patrie n'est, elle aussi, puissante et libre que dans cette nécessité. Vouloir le mal vaut mieux que ne pas vouloir ; et l'homme, en tant qu'être doué de volonté, ne se distingue pas de l'animal par cela seul qu'il veut le bien, mais par là qu'il veut le mal aussi. Si l'ani-

mal pouvait vouloir le mal, il serait doué d'une volonté semblable à celle de l'homme, c'est-à-dire, il ne serait pas l'animal. Quand, dans l'impuissance de saisir la vraie unité et la vraie réalité des êtres, on ne veut pas reconnaître le mal comme un élément essentiel de la volonté, et qu'on se le représente comme une simple possibilité relativement à la volonté, on mutile arbitrairement la volonté et la réalité, et, au fond, on ne dit rien, ou, si l'on dit quelque chose, l'on dit exactement le contraire de ce qu'on croit dire. En effet, si le mal est une possibilité pour la volonté, le bien le sera aussi dans les mêmes limites, et par la même raison, de telle sorte qu'à cet égard il y aura parité entre le bien et le mal. On a donc deux possibilités, lesquelles ne sont pas deux possibilités en général, mais deux possibilités de la volonté, et qui les sont au même titre, de telle façon que la volonté ne serait pas la volonté sans ces deux possibilités. Or, si le bien n'est lui aussi qu'une possibilité pour la volonté, c'est que la volonté réelle et concrète, la volonté vraiment libre n'est pas celle qui réalise simplement cette possibilité, mais celle qui les réalise toutes deux, puisque vouloir c'est pouvoir les vouloir toutes deux, et que, de toute façon, la volonté, qui les veut et les réalise toutes deux, est plus puissante et plus réelle que la volonté qui n'en réalise qu'une seule. Du reste, ceux qui se représentent ainsi le rapport du mal et de la volonté n'entendent ni la possibilité, ni la réalité. La possibilité d'un être est un élément tout aussi essentiel et tout aussi nécessaire qu'un autre élément quelconque de sa nature. C'est son moment immédiat ou sa notion, en entendant ce mot dans le sens strictement hégélien. La possibilité de la plante

est tout aussi essentielle à la plante que les autres moments de sa réalité. Il faut que l'animal soit d'abord comme possible, et que sa possibilité contienne virtuellement tous les moments de sa nature, et la vie et la mort, et la santé et la maladie, et la veille et le sommeil, pour qu'il soit dans sa réalité concrète. Lorsque Leibnitz disait que le mal métaphysique est en Dieu, mais qu'il n'y est que comme une possibilité, il ne voyait pas, abstraction faite d'autres considérations, que cette possibilité suffit pour qu'il y soit aussi dans sa réalité. Et ainsi la possibilité du mal dans la volonté est déjà la volonté mauvaise. Par conséquent, la volonté, en voulant le mal, ne veut que ce qui est dans sa nature de vouloir tout autant qu'en voulant le bien, et, en voulant l'un, elle affirme et réalise sa liberté tout autant qu'en voulant l'autre, de même qu'elle affirme et réalise sa liberté non-seulement dans le droit, mais dans le devoir, non-seulement dans la violation de la loi, mais dans la peine aussi (1). L'essentiel est ici, comme ailleurs, qu'elle l'affirme et la réalise suivant l'idée, et suivant l'idée dans ses sphères diverses, qui sont les sphères diverses de la liberté.

CHAPITRE IV.

LA LIBERTÉ, LA VÉRITÉ ET L'ESPRIT.

Lorsque nous disons que l'idée est la nécessité, c'est comme si nous disions que la nécessité a sa raison dans la

(1) Cf. sur ce point mon *Essai sur la peine de mort.*

nature même des choses. Car chaque chose est suivant sa nature et ne saurait être hors de sa nature, ce qui revient à dire qu'elle ne saurait être autrement qu'elle n'est. On peut se représenter les êtres et le monde en général comme pouvant être différemment constitués, mais c'est l'imagination, ce n'est pas la pensée qui se les représente ainsi. C'est en ce sens que l'idée pénètre toutes choses en tant que nécessité. On doit même dire à cet égard que plus haute est la sphère de l'idée, et plus haute aussi est la sphère de la nécessité, et que par suite plus un être est nécessaire, plus il approche de la nécessité absolue, et plus il est parfait. Par conséquent, l'imperfection de la liberté dont nous venons de parler, de la liberté de choix ou du libre arbitre, comme on l'appelle (1), ne vient pas de ce que la nécessité est en elle, mais au contraire de ce qu'elle n'y est pas assez. S'il en est ainsi, il faudra poser en principe que la liberté et la nécessité coexistent et se développent l'une dans l'autre, de telle sorte que s'il y a plus de nécessité dans la peine que dans la violation de la loi, il y aura aussi plus de liberté dans la première que dans la seconde ; que s'il y a plus de nécessité dans l'état que dans la famille, il y aura aussi plus de liberté dans celui-là que dans celle-ci, que s'il y a plus de nécessité dans la religion que dans l'état, la religion constituera une plus haute sphère de la liberté que l'état, et ainsi de suite.

Cependant, l'idée n'est pas seulement la nécessité, mais elle est aussi et surtout la vérité, et elle est la nécessité en tant que vérité. Car si la vérité est nécessaire, s'il n'y a

(1) Voy. plus loin, texte § 474.

même rien de plus nécessaire que la vérité, la nécessité n'est pas cependant la vérité, mais elle n'en est qu'un moment subordonné. De même que l'angle est une nécessité du triangle, sans être le triangle, ou de même que la génération est une nécessité de l'animal sans être l'animal, ainsi la nécessité est un attribut essentiel de la vérité sans être la vérité. Or, la sphère propre de la vérité est l'esprit. Car la vérité proprement dite est l'idée qui est et se sait comme idée, ou, si l'on veut, et suivant une expression plus familière, est l'unité de l'être et de la pensée : et cette unité est l'esprit (1). Et c'est par la même raison que la sphère de l'esprit est aussi la sphère propre de la liberté. Dans la nature il n'y a ni vérité ni liberté, par là même que cette unité y fait défaut (2). La nature est la sphère de l'extériorité, la sphère de la division et de la dispersion

(1) Voy. *Philosophie de l'esprit*, vol. I, *Introduction du trad.*, ch. I.

(2) En comparant l'animal avec les sphères inférieures et plus abstraites de la nature, on peut dire que l'animal est déjà en possession d'une certaine liberté. Car il se déplace, il sent, et même, en un certain sens, il pense. Et il faut bien qu'il en soit ainsi, par là même qu'il y a passage de la nature à l'esprit, et que la nature et l'esprit appartiennent à un seul et même système. Cela fait que l'animal doit contenir des traces et comme un pressentiment de l'esprit, de même que la plante contient un pressentiment de l'animal, et la nature inorganique contient virtuellement la nature organique. La question si les bêtes ont une âme est une question oiseuse, et qui n'a pas de sens lorsqu'on se la pose comme se la sont posée Descartes et d'autres. Car les uns, comme Descartes, en partant de notions abstraites et indéterminées de la nature et de l'esprit, ont voulu démontrer qu'il n'y a pas de rapport entre l'esprit et l'animal, c'est-à-dire entre la nature et l'esprit, et qu'ainsi l'animal n'est qu'un être mécanique, ou, comme ils disent, un automate ; ce qu'on ne peut admettre. D'autres, partant des analogies qu'on découvre entre l'esprit et l'animal, et forçant, et par suite défigurant ces analogies, arrivent à une conclusion

indéfinie où les êtres sont extérieurs non-seulement les uns aux autres, mais à eux-mêmes, et par suite ce qui domine dans la nature c'est la nécessité extérieure ou la nécessité en tant que simple nécessité. Car la nécessité est la connexion de termes qui, dans leur rapport indivisible, ne peuvent surmonter l'opposition et atteindre à cette unité, ce qui fait que cette unité leur demeure extérieure, et qu'ils sont ainsi soumis à la nécessité. Et cette nécessité est aveugle, car par cela même qu'ils demeurent extérieurs les uns aux autres et à eux-mêmes, les êtres de la nature ne peuvent ni se savoir ni savoir. Si l'idée ne s'élevait pas au-dessus de la nature, elle ne s'élèverait pas au-dessus de

opposée, c'est-à-dire sinon à l'identité, à une certaine parité indéterminée de l'esprit et de l'animal ; conclusion qui n'est pas moins inadmissible que la première. Ce qu'il faut dire, c'est que l'animalité et l'esprit sont des sphères limitrophes d'un seul et même système, mais qu'ils sont aussi différents. Ainsi l'animalité se produit dans l'esprit, mais non en tant que simple animalité. La sensation est à la fois dans l'animal et dans l'esprit, mais elle n'est pas dans le premier ce qu'elle est dans le second. Il en est de même des autres facultés, telles que la mémoire et le raisonnement. — On dira probablement que cette différence entre l'esprit et l'animal, on peut bien l'admettre relativement aux plus hautes sphères de l'esprit, mais qu'on ne voit pas comment elle peut s'appliquer aux moments que nous venons d'indiquer. La sensation est toujours la sensation, et en tant que sensation elle n'est que la sensation. Et si l'animal se souvient et raisonne, son souvenir et son raisonnement ne sauraient différer de tout autre souvenir et de tout autre raisonnement. — Mais si cet argument était fondé, il faudrait attribuer à l'animal non-seulement une sensibilité, une mémoire et une faculté de raisonner semblables à celles qu'on rencontre dans l'esprit, ou, si l'on veut, semblables à celles de l'homme, mais la liberté aussi. Car si l'on s'en tient au fait matériel et empirique, on devrait admettre que l'animal est libre, puisqu'il se meut à volonté, il obéit et désobéit, il se venge, en un mot il accomplit des

cette nécessité aveugle; elle ne serait que cette nécessité. C'est donc en s'élevant dans la sphère de l'esprit qu'elle entre dans la sphère de la vérité et de la liberté. Esprit, vérité et liberté sont, par conséquent, synonymes, car avec l'esprit commencent et avec l'esprit s'achèvent la vérité et la liberté. C'est ici que se rencontrent la parole du maître : *Je vous enverrai l'esprit qui vous conduira à toute vérité*, et celle du disciple : *Nous sommes libres dans la vérité*.

Cependant l'esprit n'est pas cette liberté ou cette vérité hors du système, mais dans le système, et en tant qu'il est lui-même une unité systématique, et qu'il développe et réalise cette unité. En d'autres termes, l'esprit ne s'élève

actes qui impliquent la responsabilité. Et cependant on ne le considère et on ne le traite pas comme un être libre. C'est qu'en effet il n'est pas libre dans le sens spécial et vrai du mot, et que sa liberté n'est que l'image de la liberté. Or, ce qu'on dit de la liberté, on doit le dire aussi des autres facultés. Ainsi les passions de l'animal, l'amour et la haine, par exemple, ne sont pas l'amour et la haine humains, et cela non-seulement en tant que haine du mal, par exemple, et amour de la vérité, mais en tant que simple haine et simple amour; car si la haine et l'amour de l'animal étaient la haine et l'amour de l'homme, elles devraient contenir virtuellement le mal et la vérité, ce qui revient à dire que le mal et la vérité, et par suite la liberté, seraient contenus dans la notion de l'animal. Ainsi la sensibilité dans l'esprit n'est plus la sensibilité animale, mais la sensibilité animale transformée par l'esprit. Quand on dit que l'homme est un animal, on énonce une proposition vraie en ce sens que l'animalité se reproduit dans l'homme; mais si elle s'y reproduit, elle s'y reproduit combinée avec la nature humaine, et transformée par cette nature, de sorte que le sentir de l'homme n'est plus le sentir de l'animal. Si l'on pouvait résumer en un mot la différence de l'homme et de l'animal, on pourrait dire que l'homme se distingue de l'animal, non-seulement parce qu'il pense la vérité et l'unité, mais parce que la vérité et l'unité tombent déjà dans la sphère de sa sensibilité.

pas au-dessus de la nécessité et de la nature hors de la nécessité et de la nature, mais dans la nécessité et dans la nature; et cela de telle façon que pendant que d'un côté il engendre la nature, et qu'il l'engendre pour lui, de l'autre, il la reproduit au dedans de lui-même, et en la reproduisant, la transforme et l'annule. Et c'est parce que c'est lui qui l'engendre, et qu'il l'engendre pour lui, qu'il peut la reproduire au dedans de lui-même et la transformer ainsi. C'est là la vraie élévation de l'esprit au-dessus de la nature, et cette élévation n'est pas une abstraction de l'entendement qui se représente la nature et l'esprit comme deux mondes juxtaposés, et l'esprit comme existant et s'élevant au-dessus de la nature hors de la nature, brisant ainsi le système et la réalité, mais c'est l'élévation réelle de l'esprit, élévation où l'esprit, en s'élevant au-dessus de la nature, élève la nature elle-même à sa vérité et à sa liberté. C'est ainsi que l'esprit est l'unité véritable et absolue. De même que le solide n'est pas l'unité de la ligne et du plan hors de la ligne et du plan, mais dans la ligne et dans le plan, ou de même que l'être organique n'est pas l'unité de l'être inorganique hors de l'être inorganique, mais dans l'être inorganique, de même, et dans un sens plus vrai et plus profond, l'esprit n'est pas l'unité hors des choses dont il est l'unité, mais dans ces choses.

S'il en est ainsi, si l'esprit est le système de la vérité et de la liberté, il y aura dans l'esprit différents degrés, des sphères différentes, qui seront les sphères diverses de la vérité et de la liberté. C'est là la dialectique de l'esprit, dialectique en vertu de laquelle et à travers laquelle l'esprit déploie sa réalité. Nous disons que c'est là la dialectique

de l'esprit, entendant par là que la dialectique n'est pas une sphère extérieure à l'esprit, mais une sphère de l'esprit lui-même. Car si c'est l'esprit qui engendre la nature, et l'engendre pour lui, c'est aussi l'esprit qui engendre la logique, et l'engendre pour lui. C'est un seul et même acte, une seule et même position par laquelle l'esprit pose et nie la logique et la nature pour être comme unité absolue. Quand on dit que l'esprit est l'unité de l'être et la pensée, on veut dire qu'il est l'unité de la logique et de lui-même, en tant qu'esprit fini, lequel implique aussi la nature; de telle sorte qu'il reproduit en lui-même la logique, comme il y reproduit la nature, et qu'en la reproduisant ainsi il élève aussi la logique à sa vérité.

Mais si l'esprit est le système de la liberté, il n'y aura ni vérité, ni liberté hors de ce système. Par conséquent, dire qu'il y a une vérité et une liberté hors de ce système, reviendrait à dire qu'il y a une vérité et une liberté hors de la vérité et de la liberté elles-mêmes; ce qui est absurde. C'est là cependant ce qu'on admet lorsqu'on se représente la vérité et la liberté comme un objet qui est hors de l'esprit, comme un objet que l'esprit n'a pas atteint, mais qu'il doit atteindre, ou même comme un objet auquel l'esprit aspire, mais qu'il ne saurait atteindre. C'est parce qu'on ne pense pas la vérité et la liberté dans leur idée et dans leur unité systématique qu'on se les représente ainsi. En brisant, en effet, le système, on place un moment de la vérité, une vérité hors d'une autre vérité, ce qui veut dire qu'on place la vérité hors d'elle-même. C'est, au fond, le même procédé suivant lequel on scinde la vérité en deux, et l'on fait d'une partie de la vérité une vérité qu'on appelle natu-

relle ou humaine, et de l'autre, une autre vérité qu'on appelle surnaturelle, ou divine. C'est le même procédé qui implique le même résultat et la même inconséquence. Il implique le même résultat, car on y fausse et l'on y annule la vérité par là même qu'on y brise son unité : il implique la même inconséquence, car tandis qu'on place la vérité surnaturelle hors de l'esprit ou dans un autre esprit, on pense cette vérité avec son esprit, ce qui veut dire que cet autre esprit n'est pas un autre esprit, mais une sphère ou un moment d'un seul et même esprit.

Or, s'il n'y a qu'un seul et même esprit ou qu'une seule et même vérité, cette vérité n'est pas la vérité une et absolue hors des moments dont elle est la vérité absolue, mais dans ces moments, c'est-à-dire elle est la vérité absolue en engendrant ces moments, en s'y mouvant, et en les élevant à leur unité. Car l'acte, l'énergie absolue n'est pas telle hors de la puissance, mais en posant la puissance et en l'effaçant tout ensemble. Mais l'esprit, disons-nous (1), n'est esprit que par le savoir, ou en tant et autant qu'il sait, et, par suite, dire qu'on est libre dans la vérité revient à dire qu'on est libre dans le savoir. La liberté absolue sera donc dans le savoir absolu. C'est là ce qu'on admet lorsqu'on dit que l'ignorance et l'erreur sont la source de l'asservissement de l'esprit. Mais comme on ne pense ce rapport de la liberté et du savoir que d'une façon extérieure et fortuite, après avoir admis leur indivisibilité, on se les représente comme pouvant aller l'un sans l'autre et parfois même comme deux termes inconciliables.

(1) Voy. p. 50.

Mais le savoir et la liberté qu'on se représente ainsi sont le savoir et la liberté de l'opinion, ils ne sont pas le savoir et la liberté véritables.

Nous ferons d'abord observer à ce sujet que le savoir dont il est ici question (et c'est de ce seul savoir qu'il peut et doit être question), n'est pas le savoir subjectif et possible, le savoir qui est, mais qui peut aussi ne pas être, ou être autre qu'il n'est, car un tel savoir n'est pas le savoir, mais l'idée du savoir, c'est-à-dire le savoir nécessaire, réel et objectif, de telle façon que c'est en sachant suivant ce savoir qu'on est dans la vérité et dans la liberté. Or, ce savoir ne peut être que le savoir de la volonté, c'est-à-dire le savoir qui est et se réalise dans la volonté. Car la volonté ou l'idée pratique n'est que l'idée pratique de ce savoir, et n'est telle qu'en le réalisant. C'est ainsi qu'elle est la liberté, laquelle est aussi, et par là même, la vérité. Quand nous disions, en effet, que la vérité est l'idée qui est et se connaît elle-même en tant qu'idée, nous n'entendions pas parler d'un savoir qui ne se réalise point, ou qui n'est point dans la réalité. Un tel savoir n'est pas le vrai savoir, mais une abstraction, une possibilité du savoir, c'est, en d'autres termes, le savoir contingent et fini. Du reste, ce n'est là qu'une vue générale et abstraite de la vérité et du savoir. Car la vérité et le savoir réels c'est l'esprit, et chaque moment de l'esprit est un moment de la vérité et du savoir. La position ou réalisation de ces moments constitue l'affranchissement de l'esprit, affranchissement à travers lequel l'esprit s'élève à son existence absolue. C'est là l'idée systématique de l'esprit où chaque moment est un moment du savoir, de la vérité et de la liberté tout à la fois, un mo-

ment où l'esprit en se connaissant lui-même, comme il peut et doit s'y connaître, y connaît et y réalise dans la même mesure la vérité et la liberté. Soit, par exemple, l'imagination en tant que simple imagination. Si l'on demande à l'opinion quelle notion il faut se faire de l'imagination, on sera fort embarrassé pour choisir entre les diverses façons dont elle la conçoit. Car tantôt elle la place très-haut, et la considère comme la source des plus sublimes conceptions, tantôt elle la place très-bas, et la fait descendre au-dessous de la sensibilité. Mais les diverses manières dont elle conçoit l'imagination ont cela de commun que, suivant elle, l'imagination ne serait qu'une faculté de l'esprit humain, comme on l'appelle, qu'elle ne serait point un moment de l'esprit absolu, et que, par suite, il n'y aurait en elle ni connaissance, ni vérité, ni liberté objective et réelle. Si d'après ce critérium on dit, *Dieu imagine*, on trouvera cette proposition malsonnante et irrationnelle. Car comment, dira-t-on, cette faculté purement humaine, et qui, quelque importance qu'elle puisse d'ailleurs avoir pour l'homme, est si bizarre qu'on l'appelle la folle du logis, comment cette faculté peut-elle être en Dieu? Or, en y regardant de près, on voit que la folle du logis n'est pas l'imagination, mais bien l'imagination ou la pensée de celui qui la considère ainsi. Car l'imagination est ce qu'elle doit être, et lors même qu'elle serait la folle du logis, elle cesserait d'être la folle du logis dans le sens qu'on attache à ce mot, dès qu'elle serait, comme elle est en effet, un moment de l'esprit absolu. Vue de près, la proposition, *Dieu imagine*, n'est pas moins rationnelle que les propositions, *Dieu veut*, *Dieu pense*, *Dieu*

est le bien et le beau; de sorte que si l'on trouve rationnelles ces dernières, on n'est nullement fondé à rejeter la première comme irrationnelle. Que si l'on dit que l'intelligence, le bien, le beau, constituent des sphères plus hautes de l'esprit, et que, par conséquent, elles sont plus conformes à la nature divine, on répondra que, même en admettant cela, il ne suit nullement que l'imagination ne soit, elle aussi, un moment de l'esprit divin. S'il y a, en effet, comme il doit y avoir, et comme on l'admet lorsqu'on lui attribue la pensée, le bien, la beauté, etc., — s'il y a, disons-nous, plusieurs degrés dans l'esprit divin, l'imagination constituera elle aussi un de ces degrés. Du reste, l'imagination est déjà l'intelligence, et c'est parce qu'on ne détermine pas l'intelligence d'une façon concrète et systématique qu'on croit qu'en attribuant à Dieu l'intelligence on ne lui attribue pas en même temps l'imagination. Ce qui s'applique aussi à la beauté, puisque la beauté implique l'imagination comme un de ses moments essentiels. Par conséquent, en se représentant Dieu comme beauté absolue, on reconnaît que l'imagination est un de ses attributs. Ou bien encore, on lui attribue l'imagination lorsqu'on le pense comme puissance créatrice. Car pour créer la nature et l'esprit, il a dû les imaginer. Ainsi, sous quelque aspect qu'on envisage la question, on arrivera à ce résultat que l'imagination est un moment absolu de l'esprit absolu, ou, pour mieux dire, de l'esprit, et qu'à ce titre elle constitue une sphère essentielle du savoir, de la vérité et de la liberté, à telle enseigne que sans elle il n'y aurait ni savoir, ni vérité, ni liberté. L'esprit se connaît dans l'imagination, et il est libre dans ce savoir. Il

s'y connaît et il y est libre, comme il peut et il doit s'y connaître et y jouir de sa liberté. Et ce que nous disons de l'imagination s'applique à tout autre moment de l'esprit.

CHAPITRE V.

ESPRIT NATIONAL ET ESPRIT DU MONDE (1).

Ainsi donc la vérité et la liberté sont indivisibles, de telle façon qu'il n'y a pas de liberté hors de la vérité, et réciproquement qu'il n'y a pas de vérité qui ne constitue un moment, un degré de la liberté. Nous disons, en outre, que la vérité et la liberté ne sont telles, qu'elles ne sont ce qu'elles sont qu'en tant que savoir ou en tant qu'esprit, et que c'est dans ce savoir de l'esprit qu'elles résident, et qu'elles ont leur réalité. Par conséquent, il n'y a ni vérité ni liberté hors de l'esprit et de son savoir. Mais l'esprit est l'idée absolue, et c'est à ce titre qu'il est l'unité de la nature et de la logique. Par conséquent, quand on dit que l'esprit est la vérité et la liberté, et qu'il est tel en tant que savoir, on veut dire qu'il est l'idée du savoir, et partant de la vérité et de la liberté. Mais l'idée du savoir n'est pas l'idée passive, l'idée qui reçoit son objet du dehors, et qui connaît cet objet comme un objet qui lui est étranger, comme un objet qui n'est pas son

(1) Voy. sur ce chapitre mon *Introduction à la Philosophie de Hégel*, chap. VI, et mes *Leçons sur la Philosophie de l'histoire* (en italien), chap. IV et V.

propre objet et qui n'est pas elle-même, car une telle idée du savoir ne serait pas l'idée du savoir véritable, mais c'est l'idée active, l'idée qui se donne son objet, et qui est le principe et la fin de toute réalité. Et ce savoir n'est pas un savoir formel, abstrait et subjectif, mais c'est le savoir objectif, et il est vrai savoir en s'objectivant et en se réalisant. C'est de cette façon que l'idée politique, par exemple, est le savoir politique. Je veux dire que le savoir ou l'idée politique, en tant que moment de l'idée du savoir ou de l'esprit n'est pas l'idée qui est hors de la réalité politique, mais l'idée qui engendre cette réalité, et qui est dans cette réalité. Et l'homme politique n'est tel qu'autant qu'il se place dans la sphère de cette idée, et qu'il pense et agit suivant cette idée. Ou bien, l'idée esthétique est le savoir esthétique, et la réalité de l'art n'est que cette idée ou ce savoir réalisé, ou dans sa réalité. L'idée de la statue n'est pas la statue dans la pensée subjective et formelle, ou la statue en tant que simplement possible, mais c'est la statue en toutes ses parties, la statue réalisée. Et l'œuvre d'art n'est telle que par et dans cette idée ou ce savoir : ou, si l'on veut, l'artiste véritable est l'artiste qui sait l'œuvre entière et qui la réalise et l'achève dans ce savoir. Et il en est de même des autres moments de l'esprit. Or, ce savoir et l'unité de ce savoir constituent l'activité éternelle de l'esprit activité où l'esprit manifeste, et se manifeste à lui-même sa nature, ou sa vérité, et est esprit, et esprit libre dans cette manifestation (1). La nature et la logique sont deux moments essentiels, mais subordonnés de cette manifesta-

(1) Voy. *Première Introduction*, vol. I, chap. V et VI.

tion. Lorsqu'on se représente la nature comme un symbole, et la logique comme une forme, on admet implicitement qu'il y a un principe supérieur qui est l'unité de la nature et de la logique, et dont la nature est le symbole, et la logique la forme. Et ce principe est l'esprit. La nature et la logique sont, par conséquent, deux moments de la manifestation de l'esprit, deux moments où l'esprit se manifeste, et qui sont virtuellement l'esprit, mais qui ne sont pas l'esprit. Ce qui manque à la nature et à la logique pour être l'esprit, c'est précisément ce retour sur soi, cette manifestation de soi-même à soi-même qui est le savoir. Mais, d'un autre côté, l'esprit ne se manifeste à lui-même, il n'est pour soi en tant que savoir qu'en se manifestant, et en posant les sphères de ses manifestations, les sphères où, et suivant lesquelles il se manifeste, c'est-à-dire la nature et la logique. C'est ainsi que l'être manifesté et l'être qui manifeste sont un seul et même être, une seule et même idée, dont l'esprit est le principe et l'unité. En ce sens on peut dire que ce qui meut la nature et la logique c'est l'esprit, que la logique et la nature ne sont, ne se développent et ne se nient elles-mêmes que parce qu'elles sont des moments de l'esprit, qu'elles veulent devenir l'esprit, qu'elles veulent se connaître.

Mais il n'y a qu'un seul et même esprit. Prétendre qu'il peut y avoir plusieurs esprits c'est tout aussi absurde que prétendre qu'il peut y avoir plusieurs logiques, ou plusieurs natures, ou plusieurs vérités. Par conséquent, toute activité, toute manifestation de l'esprit est une activité et une manifestation de cet esprit, et par suite aussi l'histoire et les différents esprits qui constituent l'histoire ne sont que

des moments d'un seul et même esprit. Que l'esprit soit dans l'histoire, et que l'histoire soit un moment absolu de l'esprit, c'est ce qu'il faut admettre par quelque côté qu'on envisage la question. Et en effet, si elle n'est pas un accident, l'histoire a sa nécessité, ou son idée, laquelle est dans l'idée aussi absolue que toute autre idée ou tout autre moment de l'idée. La doctrine de la providence implique l'histoire, et toutes les religions impliquent la présence de l'absolu en tant qu'esprit absolu dans l'histoire. Et dans la religion chrétienne cette présence est attestée et enseignée d'une façon plus marquée, et par des traits plus visibles que dans toute autre religion. Car plus l'absolu se révèle, et plus il est dans l'histoire. Et si la religion chrétienne est la religion absolue, elle n'est telle que parce que l'absolu s'y est révélé d'une façon absolue, et qu'il y existe sous la forme historique la plus achevée. Que si le fils a dit : *Mon royaume n'est pas de ce monde*, cela ne signifie point qu'il n'est pas dans l'histoire, puisqu'il y a été, qu'il y est, et que, suivant son propre enseignement, il y sera jusqu'à la consommation des siècles, mais seulement qu'il y a une sphère qui s'élève au-dessus de l'histoire, et où l'esprit existe comme esprit absolu. De même que c'est un seul et même esprit qui est dans l'état, dans l'art et dans la religion, ainsi c'est un seul et même esprit qui est dans l'histoire et hors de l'histoire. C'est parce qu'on ne se place pas dans l'idée et le système qu'ici aussi, d'un côté, on se représente l'esprit dans l'histoire, et l'esprit hors de l'histoire comme deux esprits absolument différents, tandis que, de l'autre côté, on les rapproche et on les unit, et qu'on les unit même par un lien intime et indivisible. Ce qu'il faut dire, c'est que

l'histoire est une sphère essentielle de l'esprit, et partant de la vérité et de la liberté, et que si l'esprit dans l'histoire ou l'esprit historique n'est pas l'esprit absolu proprement dit, il n'en est pas moins un moment de l'esprit absolu. Il en est de l'histoire comme de l'apparence. L'absolu qui n'apparaît point n'est pas l'absolu. Et l'absolu qui apparaît, et qui apparaît même sous la forme la plus élémentaire et la plus obscure, vaut mieux qu'un absolu qui n'apparaît point. Seulement, l'apparence est un moment de l'absolu, mais elle n'est point l'absolu (1).

S'il en est ainsi, si l'histoire est le champ où l'esprit manifeste et réalise sa vérité et sa liberté, plus on s'élève dans les sphères de l'histoire, et plus on s'élève dans les sphères de la vérité et de la liberté. Et comme une est l'idée de l'esprit, et que tous les moments de l'esprit sont unis dans l'unité de leur idée, c'est dans les hautes sphères de l'esprit que les sphères inférieures trouvent le principe de leur vérité et de leur liberté. Or, parmi les hautes sphères de l'esprit, on a d'abord l'*esprit national* et l'*esprit du monde*. L'esprit national n'est pas un agrégat, un agrégat d'individus, ou de familles, pas plus qu'une armée n'est un agrégat de soldats, ou que l'organisme n'est un agrégat de parties, ou que l'univers n'est un agrégat. Il n'est pas non plus la race. La race est le substrat et comme la matière abstraite et indéterminée de l'esprit national, mais elle n'est pas l'esprit national, pas plus que la matière n'est l'organisme (2). Enfin, l'esprit national n'est

(1) Voy. plus loin, texte §§ 549-550 et § 553.

(2) Voy. vol. I, § 394, Remarque, et § 395.

pas la forme politique, mais il lui est supérieur, et il se donne cette forme suivant ses besoins et le degré de son développement, c'est-à-dire suivant sa volonté (1). Car la volonté générale est la volonté de cet esprit, comme la pensée générale en est la pensée. Du reste, cet esprit comprend dans son unité la pensée et la volonté, et il les comprend comme volonté pensée, et réciproquement comme pensée volitive. Ainsi, l'esprit national est cet esprit souverain qui non-seulement enveloppe la nature, la domine et la façonne à son gré, et avec laquelle il se fait lui-même son corps, mais qui contient l'individu, la famille et la loi elle-même comme des moments subordonnés, car il fait et défait la loi, et celle-ci n'a un sens et un contenu que par lui. Le patriotisme et l'esprit public, comme on l'appelle, sont le sentiment de cet esprit, tandis que l'état en est la pensée. C'est en ce sens que l'état est déjà l'esprit divin, et que le droit de l'état est un droit divin. L'état est l'esprit d'un peuple qui atteint à la conscience de lui-même et de son unité, et qui élabore et réalise cette unité. Car il est l'idée qui existe en tant qu'idée dans la conscience de sa puissance et de sa vérité. L'esprit d'un peuple, et l'esprit

(1) « Le principe du monde moderne, en général, dit Hégel (*Philosophie du droit*, § 273), est la liberté de l'être subjectif (*Subjectivität*) parce que tous les côtés essentiels que contient l'esprit dans sa totalité se développent et veulent être satisfaits. En partant de ce point de vue, la question de savoir laquelle de la forme monarchique ou de la forme démocratique est la meilleure devient en quelque sorte oiseuse, et on ne peut, pour ainsi dire, se la poser. Tout ce qu'on peut dire à cet égard, c'est que toutes les formes politiques sont exclusives, lorsqu'elles ne peuvent pas porter le principe de la libre subjectivité, et qu'elles ne savent pas s'harmoniser avec une raison développée. »

d'un peuple en tant qu'état, est pour ce peuple le fondement de toute vérité et de toute liberté. L'indépendance nationale est pour un peuple le premier des biens, la vérité suprême, et le despotisme lui-même qui assure cette indépendance vaut mieux qu'un gouvernement qui, bien qu'à d'autres égards plus rationnel et plus libre, serait impuissant à l'assurer. L'indépendance nationale est précisément cet esprit un et indivisible en lequel se concentrent la vie, la puissance et l'être entier de la nation.

Mais si l'esprit d'un peuple est un moment élevé de l'idée, si élevé qu'il touche à l'idée absolue, il n'en est cependant qu'un moment, et, par suite, il est limité et fini. Et il est fini précisément parce qu'il est l'esprit d'un peuple, c'est-à-dire un esprit particulier et immédiat (1), et qui, comme tel, n'est qu'un moment d'un plus haut esprit, de l'esprit universel, ou esprit du monde (2). Qu'il y est un

(1) La particularité est la forme logique de l'esprit national, en tant qu'esprit national, de telle sorte que tout ce qui tombe dans sa sphère, l'art et la religion elle-même se trouvent particularisés; ce qui ne veut pas dire que l'universel, c'est-à-dire ici l'esprit universel, n'est en aucune façon dans l'esprit national, mais seulement que l'esprit universel n'y arrive pas à l'existence, et qu'il n'y est, plus ou moins, qu'à l'état de possibilité. Par cela même l'esprit national est un esprit immédiat et naturel, un esprit qui ne peut s'affranchir de la nature, ou, pour parler avec plus de précision, de sa naturalité, ce qui fait que son contenu est limité aussi. En d'autres termes, l'esprit national est l'idée, ou la pensée qui ne se pense pas encore comme idée, ou comme pensée universelle et absolue.

(2) L'expression hégélienne, *esprit du monde* (*Weltgeist*), est plus exacte que, *esprit universel*, en ce qu'elle indique, d'abord, que cet esprit est l'esprit qui dans son universalité contient les esprits particuliers, et qu'à ce titre il est l'unité de ces esprits, ou l'esprit individuel absolu, et ensuite, qu'il est cet esprit non hors du monde et de son rapport avec le monde, mais dans le monde et dans ce rapport.

esprit du monde, c'est évident pour celui qui entend l'idée et qui, entendant l'idée, entend aussi l'histoire. Car sans l'idée, l'esprit et l'histoire de l'esprit ne sont qu'un agrégat d'éléments fortuits, que l'œuvre du caprice et de l'accident, et avec ces éléments l'histoire est inexplicable. Or, il faut bien admettre l'esprit du monde, comme il faut admettre les différents esprits des nations. Et l'on pense cet esprit lorsqu'on pense les rapports des peuples, et le mouvement et l'unité de l'histoire. Sans cet esprit, il n'y aurait point d'histoire. L'histoire d'un peuple ou de plusieurs peuples isolés et enfermés dans leurs limites n'est point l'histoire (1). En réalité, cette histoire et ces limites ne sauraient exister. L'esprit du monde et l'esprit national ne sont pas deux esprits juxtaposés, qui viennent se rencontrer comme par hasard sur une commune limite, et qui dans cette rencontre demeurent extérieurs l'un à l'autre, mais ce sont deux esprits qui se compénètrent et sont l'un dans l'autre d'une façon absolue. Je veux dire qu'il n'y a pas de sphères qui, dans leur opposition, soient plus intimement unies que l'esprit national et l'esprit du monde, par la raison que plus l'on s'élève dans les sphères de l'idée, et plus l'opposition est profonde, et par suite plus profonde est aussi l'unité, de telle sorte qu'il n'y a pas de rapport plus intime que celui qui existe entre l'esprit national et l'esprit du monde. La doctrine de la providence

(1) Voy. sur ce point, outre texte, §§ 549 et suivants, Hégel, *Philosophie du droit*, §§ 341 et suivants, et *Philosophie de l'histoire* : mon *Introduction à la Philosophie de Hégel*, chap. II, ainsi que mes *Leçons sur la Philosophie de l'histoire*, chap. IV et V. — Ici ce point je le considère plutôt sous le rapport de la vérité et de la liberté.

n'a un sens que dans et par ce rapport. Car la providence n'est telle qu'en étant présente dans les choses dont elle est la providence, et en y étant présente comme l'être absolu y est présent, c'est-à-dire en les engendrant, et les choses à leur tour ne sont les choses de la providence qu'en étant dans la providence et en réalisant sa pensée. C'est ainsi que la providence fait les nations, et que non-seulement elle les fait, mais qu'elle les défait aussi. De même que c'est un seul et même acte ou une seule et même idée qui fait la vie et la mort, de même c'est une seule et même idée qui fait et défait les nations. En d'autres termes, le même esprit qui fait surgir une nation, et qui la fait ce qu'elle est, la fait aussi tomber, et de même que l'individu meurt en vivant, de même la nation tombe en s'élevant. Les causes de sa chute peuvent être diverses. Ce peut être la démocratie, ou le despotisme, ou la richesse, ou la guerre. Mais ce ne sont là que des causes secondaires et extérieures. Ce sont comme des moyens dont se sert la cause principale, cette cause qui fait que les nations sont, et qu'elles passent tout à la fois. Cette cause est la finité de leur esprit, finité qui vient précisément de ce qu'elles sont des moments, mais qu'elles ne sont que des moments de l'esprit du monde. Car cet esprit du monde qui les fait et se réalise en elles, elles ne peuvent le porter et le réaliser dans la plénitude de sa vérité. C'est dans ce travail et dans cette impuissance qu'elles s'élèvent, qu'elles luttent et qu'elles se consument, de telle façon que lorsqu'elles en ont réalisé ce qu'elles peuvent en réaliser, l'esprit du monde se retire d'elles, et, suivant l'expression de Hégel, les abandonne à leur destinée. Lorsqu'une nation a atteint cette limite extrême et fatale de son existence,

rien ne saurait en arrêter la chute ; et ce même esprit qui l'a autrefois animée, ces mêmes institutions, ces mêmes instruments qui ont fait autrefois sa grandeur et sa puissance, on le voit se tourner contre elle et hâter son abaissement et sa dissolution (1). C'est que son esprit n'est plus l'esprit vivant, ou, pour mieux dire, n'est plus cet esprit, mais un être qu'on ne saurait définir, un être qui est retombé dans la nature, un corps sans âme. Elle doit par conséquent tomber, et elle doit tomber pour son bien d'abord, car mieux vaut la mort que les radotages et l'impuissance de la vieillesse, et mieux vaut la mort surtout pour celui qui autrefois a rempli le monde de son nom et de sa gloire. Mais elle doit plus encore tomber pour le bien de l'humanité, car par là que l'esprit s'est retiré d'elle, elle n'est plus l'organe de la vérité et de la liberté, mais tout au contraire un obstacle à leur manifestation et à leur triomphe.

C'est ici que vient se placer la question des nationalités. Cette question je l'ai traitée ailleurs (2). Je crois cependant devoir la reprendre brièvement ici. Le nouveau dogme politique est, comme on sait, que les nations sont éternelles. On ne va pas jusqu'à dire qu'une nation ne peut déchoir et tomber, mais on soutient qu'une nation tombée peut se relever, et se relever au point de reprendre son ancien

(1) C'est ce qu'exprime quelque part Hégel en disant qu'on ne saurait dire comment les nations tombent; entendant par là que lorsque le moment de leur décadence est arrivé, les causes les plus diverses, des causes externes et des causes internes, des événements en apparence accidentels ou insignifiants, tout conspire pour les faire tomber.

(2) Dans mes *Leçons sur la philosophie de l'histoire.*

rang dans le monde, et de redevenir une nation historique, c'est-à-dire une nation initiatrice et qui gouverne l'histoire. C'est là le nouveau dogme qu'on annonce et qu'on prêche plus ou moins explicitement aux nations. Et il faut avouer que ce dogme est fait pour séduire. Dire aux nations qu'elles sont éternelles, aux nations puissantes qu'elles garderont éternellement leur puissance, et aux nations déchues qu'elles verront le soleil d'autrefois luire de nouveau sur elles, c'est annoncer une sorte de millénium humanitaire où tout le monde trouve son compte. On conçoit donc que ce dogme puisse séduire les esprits. Mais ce qui séduit n'est pas toujours la vérité, c'est même rarement la vérité par cela même qu'il séduit. Car la vérité ne séduit point, ou si elle séduit elle séduit à sa façon, je veux dire qu'elle séduit en déplaisant d'abord, et en charmant après. Qu'y a-t-il de plus séduisant que certaines doctrines telles que la paix perpétuelle, l'abolition du paupérisme, l'égalité de tous en toutes choses, même dans le savoir, la perfection et le bonheur universels? Certes, il n'y a rien de plus séduisant, mais il n'y a rien aussi de plus faux. Ce sont des utopies, et des utopies dont il ne faut pas dire qu'elles sont ou peuvent être théoriquement vraies, mais qu'elles sont impraticables, mais qu'elles sont impraticables précisément parce qu'elles sont théoriquement fausses. Or, je ne puis ne pas ranger la doctrine de la résurrection des nations parmi les utopies. Accordons, si l'on veut, que c'est une utopie *sui generis*, une grande utopie, une utopie, pour ainsi dire, plus humanitaire que les autres, mais elle n'en est pas moins une utopie. Autrefois, on croyait aux miracles, mais on ne croyait pas à la résurrection des nations;

aujourd'hui on ne croit plus aux miracles, mais on croit à la résurrection des nations. Or il me semble que la résurrection d'une nation est un fait tout au moins aussi merveilleux, plus merveilleux même que le soleil qui s'arrête ou que Lazare qui sort du tombeau. C'est que la vie d'une nation est une œuvre bien plus haute et bien plus complexe que le mouvement du soleil ou que la vie individuelle. Et s'il est fort difficile de faire une nation, il est plus difficile encore de la refaire lorsqu'elle est défaite. Il faut même dire que lorsqu'elle est défaite, on ne peut et l'on ne doit point la refaire. Qu'on puisse rendre aux nations tombées une vie artificielle et galvanique, une vie importée et d'emprunt, on peut l'admettre. Mais ce n'est pas de cette vie qu'il s'agit ici. La vie dont il s'agit c'est cette vie propre et nationale, cette vie qui sort des entrailles même de la nation, et qui doit replacer une nation tombée au rang qu'elle occupait autrefois. C'est là le point essentiel et culminant de la question. Le reste n'a qu'une importance secondaire, et il n'a pas une importance vraiment historique. Je veux dire que si, par exemple, l'Angleterre, en conquérant l'Inde, y fait pénétrer l'esprit anglais, l'Inde ne sera pas pour cela une nation ressuscitée, lors même qu'elle deviendrait tout entière chrétienne et anglaise. Car, ce qu'on aurait en ce cas, ce serait une Inde transformée, c'est-à-dire, on n'aurait ni l'Inde ancienne, ni l'Inde nouvelle, mais une province anglaise, et plus complétement anglaise qu'elle ne l'est en ce moment. En effet, on voit bien comment et pourquoi une nation se forme et s'élève, et l'on voit aussi comment et pourquoi elle tombe, mais on ne voit pas comment et pourquoi elle ressusciterait. Car

d'abord où en serait l'histoire avec ce dogme ? Si la Grèce, Rome et les nations chrétiennes avaient adopté ce dogme, si la Grèce, au lieu de combattre et de renverser la Perse, s'était appliquée à la soutenir et à en empêcher la chute, si Rome, au lieu de se substituer à la nationalité grecque, avait fait en quelque sorte l'objet de sa politique de la relever, et ainsi des autres nations, où en serions-nous et où en serait l'histoire ? Il est évident que nous ne serions pas ce que nous sommes ; et en tant que nous sommes des êtres essentiellement historiques, il faut dire que nous ne serions pas, car il n'y aurait point eu d'histoire. On objectera probablement que cet argument n'est qu'un argument empirique qui n'a pas par cela même une valeur absolue, et que s'il est vrai pour le passé, rien ne montre qu'il soit applicable à l'histoire en général. Mais si, pris en lui-même, cet argument paraît n'être que la constatation d'un fait, c'est-à-dire de l'histoire des temps passés, lorsqu'on y regarde de près, on voit que ce fait cache une raison interne et absolue qui est la raison même de l'histoire. Et, en effet, pourquoi une nation surgit-elle ? Serait-ce le hasard qui la fait surgir ? S'il en est ainsi, la Grèce, Rome, les nations chrétiennes, l'histoire, en un mot, et dans l'histoire l'esprit des nations, cet esprit qui touche à l'absolu, qui est même en un certain sens l'absolu, seront l'œuvre du hasard. Mais s'il est impossible d'admettre une pareille doctrine, il faudra dire qu'il y a une raison qui préside à la naissance des nations. Disons, pour donner à l'argument une forme populaire, que cette raison est la providence. Or cette raison, par cela même qu'elle est une raison providentielle, est une raison absolue. Mais si c'est

une raison absolue celle qui fait surgir les nations, c'est aussi une raison absolue celle qui les fait tomber. Et d'ailleurs c'est une seule et même raison qui les fait surgir et les fait tomber. Par conséquent, aller contre cette raison, c'est aller contre la providence ou contre la raison absolue, et se placer ainsi hors de l'histoire. C'est là la démonstration absolue contre laquelle viennent se briser tous les arguments qu'on peut faire valoir en faveur du principe des nationalités. Et l'on voit aussi par là comment un peuple qui adopterait ce principe et qui en ferait la règle de sa politique, s'engagerait dans une voie qui hâterait sa propre décadence.

CHAPITRE VI.

ESPRIT ABSOLU.

L'ART, LA RELIGION ET LA PHILOSOPHIE.

L'esprit absolu, en tant qu'esprit absolu, est seul immortel et éternel, et il est la source infinie de toute vérité et de toute liberté. Si les nations sont finies et périssables, si la vérité dont elles sont en possession, qu'elles expriment et qu'elles réalisent est aussi une vérité finie, c'est qu'elles ne sont pas l'esprit absolu. Mais l'esprit absolu, nous l'avons vu, n'est esprit absolu qu'autant qu'il est l'esprit du monde, c'est-à-dire l'esprit des nations, et que cet esprit est en lui comme un de ses moments. Car, si le général n'est pas l'armée, et s'il est l'unité, la pensée une etin-

divisible de l'armée, il n'est cependant pas cette pensée sans l'armée et hors de l'armée. A plus forte raison, et dans un sens plus profond, l'esprit absolu n'est tel qu'autant qu'il est aussi l'esprit des nations.

Mais comment cela peut-il être? nous dira-t-on. Comment l'esprit absolu peut-il être l'esprit absolu s'il est en même temps l'esprit des nations? Comment peut-il être l'esprit éternel, la vérité et la liberté infinie, s'il est périssable et fini en tant qu'esprit des nations? Et puis c'est lui, dites-vous, qui fait et défait les nations. Ce qu'il faudrait dire, d'après votre conception même, c'est que non-seulement il fait et défait les nations, mais qu'il se fait et défait lui-même. Comment peut-on admettre une pareille théorie qui bouleverse toutes les notions reçues sur la nature divine? En outre, cet esprit absolu où est-il, et quel est-il? Car on voit bien des déterminations, des sphères de l'esprit, mais on ne voit pas l'esprit absolu.

Et d'abord, à l'objection que cette théorie bouleverse les notions reçues, on pourra répondre que, s'il en est en effet ainsi, loin que ce soit là un argument qu'on puisse faire valoir contre elle, c'est bien plutôt un argument qui montre sa vérité. En effet, ce qui va contre, ou bouleverse les notions reçues, ce n'est pas seulement cette théorie, mais la science en général. La science est la science par sa vertu propre et intrinsèque, et parce qu'elle est la science, et nullement parce qu'elle coïncide avec les notions reçues. Et lorsqu'elle coïncide avec les notions reçues, elle n'est pas la science parce qu'elle coïncide avec ces notions, mais parce qu'elle est la science. Et elle n'est pas moins la science lorsqu'elle ne coïncide pas avec elles.

En outre, qu'entend-on par notions reçues ? Serait-ce l'opinion ? Mais la science n'est point l'opinion. La science entend l'opinion, précisément parce qu'elle n'est point l'opinion, et qu'elle est la science. Ou bien, les notions reçues seraient-elles les notions que se fait de la vérité et de l'absolu la religion? Mais, quelque haute que soit la sphère que la religion occupe dans l'esprit, la religion n'est point la philosophie, ce qui veut dire que la religion n'entend qu'imparfaitement la vérité. C'est ce qu'elle avoue elle-même lorsqu'elle enseigne que l'absolue vérité est un mystère. Si la vérité absolue est un mystère pour la religion, la notion, que la religion se fait de la vérité n'est pas la vraie notion, et par suite la philosophie est autorisée à substituer sa notion à celle de la religion. D'ailleurs, est-il bien vrai que cette conception hégélienne de l'absolu soit aussi singulière, aussi éloignée de la conscience universelle qu'elle bouleverse les notions généralement admises ? On dit : Qu'est-ce que cet absolu qui non-seulement fait et défait les nations, mais qui se fait et défait lui-même, espèce de Pénélope éternelle qui défait la nuit ce qu'elle fait le jour, qui tantôt est l'esprit grec, tantôt l'esprit romain, tantôt l'esprit des nations germaniques, et qui se promène ainsi dans l'univers, se cherchant éternellement lui-même et s'échappant à lui-même éternellement ? Cet absolu nous paraît ne rien avoir d'absolu. Cette vérité absolue est bien plutôt *vérité en deçà, erreur au delà des Pyrénées*, vérité aujourd'hui, erreur demain, c'est-à-dire un devenir éternel et indéfini qui n'atteint jamais son but, précisément parce qu'il n'est pas l'absolu véritable.

C'est très-bien. Mais à celui qui raisonne ainsi on fera

d'abord observer que du moment où il admet un principe de l'histoire (et ce principe il faut bien l'admettre), que ce principe soit la providence, ou l'idée, ou autre chose, il faudra qu'il admette aussi, et il l'admet à son insu, que non-seulement ce principe fait et défait les nations, mais qu'en faisant et en défaisant les nations il se fait et défait lui-même. Car le mouvement et la transformation de l'histoire ne sont et ne peuvent être que le mouvement et la transformation de ce principe, c'est-à-dire des moments absolus de sa nature absolue, au dedans et en vertu de laquelle naissent et passent les nations. Et l'on admet aussi ces moments, lorsqu'on se représente l'absolu comme l'alpha et l'oméga, comme principe et fin de l'univers, ou bien comme être créateur. Car la création, de quelque façon qu'on se la représente, est un devenir dans l'absolu. Et lorsqu'on dit que l'absolu est le principe et la fin des choses, on ne veut pas dire qu'il est le principe ou la fin, mais tous les deux à la fois, ce qui revient à dire qu'il y a dans l'absolu des moments différents, et que sa nature une et réelle n'est pas hors de ces moments, mais dans l'unité de ces moments. Enfin, si nous interrogeons les religions, elles nous montreront telles aussi cette présence de l'absolu dans le monde, ce mouvement, ce devenir historique qui se fait au sein de l'absolu lui-même, et qui est la raison de toute histoire et de tout devenir. C'est là ce que nous enseignent les religions, et ce que la religion chrétienne nous enseigne d'une façon plus expresse que les autres. Car non-seulement le fils est devenu dans le monde visible, et dans tel point du temps et de l'espace, mais son devenir est représenté comme une possibilité nécessaire et éternelle. Et

non-seulement il est devenu, mais il devient, soit dans la conscience et dans l'esprit, soit même, suivant l'enseignement catholique, comme être sensible et corporel (1). Est-ce à dire que l'absolu est le devenir? Nullement. Le devenir est un moment de l'absolu, mais il n'est pas l'absolu. Cette façon de considérer l'absolu comme devenant et ne devenant pas paraît singulière et absurde à l'entendement abstrait. Et il ne faut pas s'en étonner, pas plus qu'il ne faut s'étonner que la sensibilité ne puisse s'élever au-dessus de la sphère de l'expérience et des choses sensibles. Cet entendement se comporte ici comme il se comporte en toutes choses, c'est-à-dire suivant sa nature. Car de même qu'il est impuissant à saisir le rapport de l'être et du non-être, de l'identité et de la différence, de la cause et de l'effet, de la lumière et de l'ombre, de la vie et de la mort, c'est-à-dire l'unité réelle et concrète, de même il ne peut saisir ici le rapport du devenir et de l'absolu. Et cependant ce rapport ou cette coexistence du devenir et de ce qui ne devient pas peut se constater en quelque sorte en toutes choses. La plante devient, et il faut qu'elle devienne pour qu'elle soit dans sa réalité. Et ce devenir n'est pas dans la plante un élément accidentel et adventice, mais essentiel et nécessaire, aussi nécessaire que la ligne l'est au triangle ; c'est, en d'autres termes, un élément inhérent à son idée. Mais si la plante devient et doit

(1) On enseigne que l'incarnation, c'est-à-dire la naissance et la mort du Fils, étaient dans les décrets de l'Éternel. Mais on enseigne aussi que le Fils est coéternel et consubstantiel au Père. Donc il y a dans le Fils cette dialectique, savoir, que le Fils se fait et défait lui-même, qu'il se donne la vie et la mort.

devenir, tout ne devient pas en elle. Bien au contraire, le devenir n'est en elle qu'un élément subordonné. En allant du germe au fruit, c'est-à-dire en développant sa nature entière, la plante devient, mais elle devient suivant son idée (forme et contenu), laquelle est fixe et immuable, et par ce côté elle ne devient point. On dira peut-être qu'il y a eu un temps où la plante n'était pas, et qu'en ce sens elle est devenue tout entière, ou bien, on dira avec ceux qui admettent la transformation des êtres que la plante d'aujourd'hui n'est pas la plante d'autrefois, et qu'en ce sens aussi elle est devenue. Mais, pour ce qui concerne ces derniers, il est évident que leur théorie n'est admissible qu'autant que leurs transformations s'accomplissent dans les limites de la nature des êtres, et suivant cette nature. En dehors de ces limites, elles sont absurdes et impossibles. Si la flore d'aujourd'hui n'est plus exactement la flore d'autrefois, c'est cependant toujours la plante, ce qui veut dire que les deux flores sont des développements d'une seule et même plante, et que ce n'est qu'à cette condition qu'elles ont des rapports entre elles, qu'elles sont deux flores (1). Quant au devenir absolu, soit de la plante, soit de l'animal, soit des choses en général, c'est là, comme on le voit, le problème de la création. Mais la création *ex nihilo* est impossible, comme je l'ai montré à plusieurs reprises, et, sous le rapport du devenir, elle atteint non-seulement l'être créé, mais, ainsi que je viens de le faire observer, l'être créateur aussi. Et il faut ajouter que l'être créateur devient moins si l'on suppose que l'être créé existe déjà même incomplé-

(1) Cf. *Philosophie de la nature.*

tement et comme simple possibilité, et que par suite il n'est qu'une effusion, un développement, une continuation de lui-même, que si l'on suppose la création *ex nihilo*. De toute façon, et à moins qu'en disant qu'il y a là un mystère, on ne veuille rien dire, ce qui n'est pas un mystère c'est qu'en créant l'être créateur est devenu, et que plus la création a étéabsolue, et plus il est devenu. S'il a, en effet, tout créé dans l'homme et dans l'univers, il a créé aussi la raison, et le conenu de la raison, ce qui non-seulement implique, mais ce qui, en le supposant possible, entraîne le devenir le plus radical et le plus absolu qu'on puisse concevoir. Ensuite, lorsqu'on prétend que l'absolu ne devient pas, sur quoi se fonde-t-on? Car il faut bien avoir une notion de l'absolu pour dire que l'absolu qui devient n'est pas l'absolu, et que l'absolu qui ne devient pas vaut mieux que l'absolu qui devient. Si l'on n'a pas cette notion, on n'est autorisé à parler ni de l'absolu qui devient, ni de l'absolu qui ne devient pas. Si on l'a, qu'on nous la montre, qu'on nous montre, veux-je dire, quel est cet absolu qui est hors du devenir, c'est-à-dire de la nature et de l'esprit. C'est parce qu'on se représente l'absolu d'une façon abstraite et indéterminée, et qu'on ne le pense pas dans l'unité réelle et systématique de sa nature qu'on croit dégrader l'absolu en lui attribuant le devenir. En s'en tenant à cette représentation abstraite on dit, d'un côté, que le devenir est une imperfection, et que si l'absolu devient comme la plante, l'animal, l'homme, on ne voit pas en quoi il se distingue de ces choses, et comment il peut être l'absolu, et, de l'autre côté, que l'absolu est immuable, incorruptible et éternel. Ce qu'il faut dire à cet égard c'est

d'abord, que le devenir n'est point une imperfection, par là que le devenir qui est dans la plante, dans l'animal, dans l'homme, en un mot, dans le monde et dans l'histoire n'est point un accident, mais un moment essentiel de leur idée. Et en ce sens, le devenir est l'absolu, et l'absolu est dans le monde. Mais en tant qu'absolu, ou, si l'on veut, dans sa nature spécifique, et dans ce point de son existence qui constitue son absolue unité (1), l'absolu ne devient point, il triomphe du devenir, et il fait le devenir. Il fait le devenir non d'une façon arbitraire, accidentelle et extérieure, mais conformément à sa nature, c'est-à-dire à l'idée, se faisant ainsi lui-même — étant *causa sui*, suivant l'expression de Spinoza, — dans l'effet, c'est-à-dire dans le monde et dans l'histoire. Le moteur meut le monde sans se mouvoir, dit Aristote : ce qui est vrai. Seulement l'expression d'Aristote est incomplète, et elle est plutôt le produit de l'entendement que de la pensée spéculative (2). En effet, si le moteur et l'être mû n'appartiennent pas à une seule et même notion, ni le moteur ne pourrait mouvoir, ni l'être mû ne pourrait être mû. Ils appartiennent donc à une seule et même notion : ce qui signifie que le moteur n'est moteur réel qu'autant que l'être mû est un moment de lui-même. Par conséquent, la vraie expression spéculative de la pensée

(1) Voy. *Philosophie de l'esprit*, vol. I, Introduction du traducteur, chap. VI.

(2) Du reste, l'absolu conçu comme premier moteur n'est qu'une forme abstraite et inférieure de la pensée d'Aristote. La vraie conception d'Aristote, celle qui marque le point culminant de sa spéculation, et aussi de la spéculation grecque, c'est l'absolu conçu comme pensée de la pensée.

d'Aristote est que le moteur se meut lui-même sans se mouvoir. C'est de cette façon concrète qu'il est moteur immobile, comme c'est aussi en ce sens qu'il est incorruptible, immuable et éternel. Il n'est pas, veux-je dire, incorruptible, immuable et éternel hors de la corruption, du changement et du temps, mais dans la corruption, dans le changement et dans le temps. C'est ainsi qu'il est acte, énergie éternelle et absolue.

Nous disons donc que l'esprit absolu est aussi l'esprit du monde, l'esprit qui fait l'histoire et qui est dans l'histoire. Mais qu'est-ce que l'esprit absolu ? Et en quoi l'esprit absolu se distingue-t-il de l'esprit du monde, qu'on peut aussi appeler l'esprit de l'humanité (1)?

Et d'abord, par cela même que l'esprit absolu est l'esprit du monde, et qu'il n'est esprit absolu qu'en se posant comme esprit du monde, on ne doit pas considérer la sphère de l'esprit absolu comme une sphère qui ne serait que juxtaposée à l'esprit du monde, mais au contraire comme une sphère qui est intimement unie à cet esprit, et dont cet esprit est la présupposition la plus immédiate, ou limitrophe, présupposition qu'il pose lui-même pour être esprit absolu. En d'autres termes, l'esprit absolu n'est tel qu'en se posant comme esprit du monde, et en s'élevant en même temps au-dessus de lui. C'est comme la fin qui n'est fin réelle qu'en posant ses moyens, et en s'élevant au-dessus d'eux. Et ce qui est vrai de la fin est encore plus vrai de l'esprit absolu,

(1) Voy. sur ce point mes *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, chap. V.

dont la finalité n'est elle-même qu'un moment subordonné. Par conséquent, on peut dire que l'esprit absolu se fait lui-même comme tel, ou, ce qui revient au même, qu'il se développe de telle façon que, d'un côté, il est dans le monde et dans l'histoire, et que, de l'autre, il annule l'histoire, et se concentre dans son existence absolue. Or, cette évolution suprême de l'esprit, cette sphère où s'accomplissent la génération et la conciliation des contradictions et du système est la sphère de l'art, de la religion et de la philosophie.

On demandera d'abord : pourquoi y a-t-il ces trois moments? Ou, si l'on veut, on demandera quelle est leur raison, ou leur nécessité. En effet, quand on ne considère pas l'univers du point de vue du système, on ne voit ni la nécessité, ni la nécessité systématique de ces moments, et l'on arrive à ces doctrines pour qui l'art, ou la religion, ou la philosophie, ou tous les trois, ne sont que des accidents, ou des institutions humaines et transitoires, ou tout au plus un moyen de discipline et de gouvernement. Or, quand on se place hors du système, cette façon d'envisager ces trois moments, on peut l'appliquer à toutes choses (1). On peut l'appliquer à l'état, à la famille, à l'histoire, en un mot, à l'esprit et à la nature en général. Car quelle nécessité y a-t-il que le système solaire, par exemple, soit de telle façon plutôt que de telle autre, ou même qu'il soit? Ou bien, quelle nécessité y a-t-il que la nature et l'esprit en général soient faits comme ils sont faits? Ainsi, on le voit, cette façon de considérer l'art, la religion et la phi-

(1) Voy. sur ce point, *Première Introduction*, chap. III, vol. I.

losophie n'est que l'application d'un point de vue, d'un critérium général qui s'étend à toutes choses, et qui au fond ne reconnaît point de vérité, et se représente l'univers comme un composé d'éléments fortuits, d'accidents. Or, si cette façon de concevoir les choses en général est inadmissible, elle l'est surtout lorsqu'on l'applique à la sphère de l'art, de la religion et de la philosophie ; car s'il y a quelque chose de nécessaire et d'absolu dans le monde, c'est bien cette sphère, à telle enseigne que tout ce que les autres sphères possèdent de vérité, elles le tirent de celle-ci, et qu'elles ne seraient pas, et ne seraient pas ce qu'elles sont si celle-ci n'était pas. Mais comment faut-il entendre cette nécessité ? Il en est, en effet, qui admettent bien que l'art et la religion, la religion surtout, sont nécessaires, mais qui n'entendent cette nécessité que comme une nécessité subjective et humaine, c'est-à-dire comme une nécessité qui atteint l'homme et l'esprit humain, mais qui ne touche pas l'esprit divin, de telle sorte que l'esprit divin peut être, mais il peut aussi n'être pas dans la religion, ou en tant qu'esprit religieux. Or, entre cette façon de considérer la religion, et celle que nous venons d'examiner, il n'y a pas au fond de différence. Si l'absolu, en effet, n'est pas dans la conscience religieuse, comme il peut et doit être dans cette conscience, la religion n'est nullement nécessaire. Elle n'est même qu'une illusion, et une illusion d'autant plus profonde qu'elle a pour objet et pour contenu l'absolu, et qu'en ce sens elle est l'illusion absolue. C'est donc la présence nécessaire et réelle de l'absolu, en tant qu'absolu, dans la conscience religieuse qui fait la nécessité et la vérité de la religion. Il en est de même de l'art. On dit

de l'art qu'il est divin. Mais comment est-il divin? Serait-il divinisé arbitrairement et accidentellement par l'homme? En ce cas il n'est point divin, et en y regardant de près on voit qu'il n'a pas d'objet, de contenu propre et réel. Il n'est donc divin, et il n'est ce qu'il doit être qu'autant que la divinité est en lui, et qu'il exprime et réalise un moment de sa nature. Et si ces considérations sont vraies pour l'art et la religion, elles les ont bien plus encore pour la philosophie.

Maintenant, l'art constitue le moment immédiat de l'esprit absolu. Par conséquent, l'objet de l'art n'est ni la morale, ni la vertu, ni l'état ou l'esprit social en tant qu'esprit social, et moins encore l'imitation de la nature. Tous ces points de vue sont des moments subordonnés dans la sphère de l'esprit absolu. Voilà pourquoi ils n'expliquent point l'art. Ils n'expliquent pas plus l'art que le point de vue chimique ne saurait expliquer l'esprit. Lorsqu'on dit, par exemple, que l'art moralise, qu'il adoucit et purifie les mœurs, on dit vrai, mais on dira vrai aussi en disant qu'il énerve et corrompt les nations, et qu'il contribue à leur décadence. Et, d'ailleurs, soit que l'art purifie, soit qu'il corrompe les mœurs, ce sont là des conséquences, des effets de l'art, ce n'est pas l'art lui-même. Que l'art soit une imitation de la nature, c'est peut-être l'opinion la plus répandue, précisément parce qu'elle est la plus superficielle et la plus vulgaire, c'est-à-dire la plus éloignée de l'art. Mais loin que l'art soit une imitation de la nature, son objet consiste, au contraire, à effacer la nature, et non-seulement la nature extérieure et proprement dite, mais la nature telle qu'elle existe dans l'esprit lui-même, c'est-à-dire la naturalité de l'esprit. L'art qui imite la nature n'est

point l'art, mais une dégradation de l'art. L'art c'est l'idéal dans le sens strict et spécial du mot, c'est-à-dire c'est l'idée absolue, mais l'idée absolue dans son moment immédiat, c'est, en d'autres termes, l'idée qui, d'un côté, existe comme idée et dans son unité, mais qui, de l'autre, ne peut encore s'affranchir complétement de sa naturalité. C'est là la beauté, non dans le sens indéterminé et exclusif où on l'entend généralement, en ce sens, voulons-nous dire, que la beauté serait, par exemple, la beauté morale qui exclut le mal, les passions, la laideur, ce qui n'est qu'une abstraction de la vraie beauté, mais en ce sens que la beauté est l'idée absolue ou l'esprit absolu qui est, et se manifeste encore dans la nature. C'est en ce sens aussi que le beau est la splendeur du vrai. Car si le vrai est la religion, et plus encore la philosophie, le beau sera cette même vérité qui resplendit et rayonne dans les formes naturelles de l'esprit. Cette immédiatité de l'art fait que l'art tient à l'état et à l'esprit national, et que, par ce côté, il est imparfait et fini. Et cependant l'art aspire à une sphère plus haute que l'esprit national, et même que l'esprit du monde, c'est-à-dire il aspire à l'idée, et c'est cette aspiration qui fait son essence et sa réalité. Et en disant que l'art aspire à l'idée, nous ne voulons pas dire que l'idée n'est d'aucune façon dans l'art comme idée absolue, mais seulement qu'elle n'y est qu'incomplétement, qu'elle y est brisée et voilée; ce qui fait que l'art est essentiellement polythéiste. Or cette aspiration ou virtualité de l'art vient précisément de la présence en lui de l'idée absolue, et de son impuissance à la réaliser. Cette *certaine idée* (*una certa idea*) qu'entrevoyait Raphaël, et qui, pour ainsi dire, reculait sans cesse devant

lui et pour laquelle se consumait son génie, est cette idée absolue qui, tout en étant dans l'art, échappe à l'art et le consume. C'est là précisément ce qui amène le passage de l'art à la religion. On a de tout temps reconnu l'intime rapport de l'art et de la religion, mais on l'a reconnu comme on a reconnu d'autres rapports en général, c'est-à-dire d'une façon accidentelle et indéterminée, tandis que le point essentiel consiste à déterminer ce rapport, à montrer ce qu'il contient et sur quel principe il est fondé.

Il est clair d'abord que l'intimité de ce rapport vient de ce que l'art et la religion sont deux moments de l'idée en tant qu'idée absolue. Or, dans ce rapport il n'y a pas seulement l'identité, mais, comme dans tout rapport, il y a aussi la différence ; et c'est cette différence qui amène le passage de l'art à la religion. Par conséquent, ce passage est une négation de l'art. La religion nie l'art, comme la fin nie les moyens, comme l'être organique nie l'être inorganique, comme l'esprit nie la nature, c'est-à-dire elle nie l'art en le contenant, car c'est là, ne l'oublions pas, la négation rationnelle et systématique. Et, en effet, l'idée qui, comme idée esthétique, se brise dans des formes immédiates, individuelles et extérieures, dans la religion se pose comme idée une et intérieure, comme idée qui a son siége et sa réalité dans la conscience (1). Le mouvement de l'idée

(1) En disant que l'idée religieuse est une idée *intérieure*, et qu'elle a sa réalité dans la conscience, nous n'entendons pas dire que la religion est une affaire individuelle, et qu'elle a sa réalité dans la conscience de l'individu, en tant qu'individu, ainsi qu'on se la représente assez volontiers, surtout de nos jours. Il n'y a pas de manière d'envisager la religion plus fausse que celle-ci. On ne s'aviserait pas d'appliquer un pareil critérium à l'art, ou à la vie politique, mais on croit pou

dans l'art, c'est-à-dire la réalisation de l'œuvre d'art constitue précisément ce travail, l'acte par lequel l'idée absolue s'affranchit de l'élément immédiat pour être elle-même, c'est-à-dire pour être comme idée absolue. Par conséquent, si l'on examine de près ce rapport, on verra d'abord que l'art est un moment essentiel, bien que subordonné, de la religion, et qu'à ce titre la religion ne saurait se passer de l'art, et que celui-ci est la génération et comme l'effusion sensible de la pensée religieuse. Et l'on ne dit pas au fond autre chose lorsqu'on se représente le beau comme étant la splendeur du vrai. Ce qu'on veut dire par là c'est que l'art n'est pas la vérité, mais l'enveloppe sensible et extérieure de la vérité, et de la vérité en tant qu'absolue vérité : qu'il est au vrai ce que la flamme est au feu, ce que l'écorce est au noyau, ou ce que le voile d'Isis est à la déesse elle-même. Or si l'art n'est que la splendeur du vrai, il est encore le faux relativement au vrai, il est encore l'illusion, telle que l'illu-

voir l'appliquer à la religion en le présentant comme une découverte de notre temps, et comme un de ses triomphes sur le passé. Or s'il est absurde de considérer de cette façon l'art et la vie politique, il l'est bien plus encore de considérer ainsi la religion. La religion est une institution sociale, et elle unit non-seulement l'homme à Dieu, mais les hommes entre eux. L'intériorité de la religion est une intériorité qui contient l'élément externe, la communauté de la pensée religieuse. La conscience religieuse n'est pas la conscience individuelle, renfermée en elle-même, dans une contemplation abstraite et vide, mais la conscience qui vit dans l'esprit de la communauté des fidèles. L'esprit religieux ne descend pas sur l'individu, mais sur la communauté. Se représenter la religion comme un état ou une vie purement interne où chacun se forge et adore son Dieu à sa façon, c'est se faire de la religion la notion la plus étrange, c'est, au fond, supprimer toute Église, tout enseignement religieux, en un mot, toute religion.

sion pénètre et existe dans l'esprit absolu, et, par suite, non-seulement il est polythéiste, mais le mythe trouve en lui sa plus haute expression (1). C'est là ce qui efface l'art, et amène la sphère de la religion. En effet, l'esprit absolu qui dans l'art demeure encore extérieur à lui-même, et contient cette profonde contradiction qu'il est l'esprit absolu dans l'élément naturel, ou, si l'on veut, dans la naturalité, efface la contradiction en élevant l'art à la religion, et en se posant comme esprit religieux. Car la religion n'est pas telle hors de l'esprit, mais dans l'esprit. Nous voulons dire que la religion présuppose les autres sphères de l'esprit, et qu'elle n'est telle qu'en présupposant ces sphères. En effet, l'objet propre et spécial de la religion est l'esprit absolu, non comme simple idéal, mais comme créateur du ciel et de la terre, comme principe et fin de l'univers, comme être que l'œuvre d'art cache plutôt qu'il ne révèle, et qui ne se révèle et n'existe que dans et pour la conscience. Dans l'art, l'esprit infini n'est pas encore en lui-même et pour lui-même, mais il est plutôt dans un objet extérieur, et pour cet objet. Dans la religion, au contraire, il est en lui-même et pour lui-même; car l'esprit fini s'élève à l'esprit infini, de telle façon que l'esprit est à lui-même son objet et sa fin en tant qu'esprit infini. Ici l'élément naturel et symbolique a disparu, ou du moins il n'est plus que comme un moment subordonné, comme un moyen qu'emploie la pensée religieuse, mais qui ne con-

(1) C'est ici qu'on peut saisir le sens et la limite de la philosophie de Schelling. Ce penseur profond et original ne sut pas s'élever au-dessus du point de vue de l'art, et saisir l'idée et la vérité dans leurs sphères plus hautes de la religion et de la philosophie.

stitue pas l'élément propre et spécifique de cette pensée. Ce qu'on a dans la religion c'est un rapport d'esprit à esprit, ou, pour mieux dire, un rapport où, soit qu'on le considère par le côté subjectif ou par le côté objectif, on n'a plus que l'idée en tant qu'idée, que l'esprit infini en tant qu'esprit infini. Cependant, dans cette union intime de l'esprit fini et de l'esprit infini, suivant l'expression familière, union qui vue de près constitue l'idée infinie elle-même, on n'a qu'une première négation, la négation de l'élément naturel extérieur, mais on n'a pas encore la négation de la négation ou la négativité absolue, et, partant, l'idée vraiment absolue (1). En effet, dans cette élévation de l'esprit fini et de l'esprit infini, élévation où l'esprit fini abdique sa finité, et ne reconnaît sa vérité et sa réalité qu'en abdiquant sa finité dans son union avec l'esprit infini, les deux termes, bien qu'intérieurement unis, sont encore donnés l'un à l'autre, l'objet est donné au sujet et le sujet est donné à l'objet, et par suite, le sujet et l'objet sont présupposés, mais ils ne se posent pas l'un l'autre, ce qui fait qu'on n'a pas encore leur unité absolue. Par conséquent, la croyance ou foi est la forme propre de l'esprit religieux. Croire en la vérité absolue veut dire penser cette vérité, et la penser comme principe de tout être, de toute vérité et de toute liberté, mais aussi la penser comme un objet voilé, comme un objet qui, pendant qu'il remplit de lui-même l'esprit et l'univers, échappe à la vue claire de l'esprit, de telle façon que l'esprit le sent, en a une intuition plutôt qu'il ne le pense. Ainsi si, d'un côté, la foi par cette union profonde avec l'absolu meut les montagnes, de l'autre, elle est mue plutôt qu'elle

(1) Cf. *Première Introduction*, vol. I, chap. II et VI.

ne meut, et elle est mue par cet objet même auquel elle se sent intimement unie, mais qui recule indéfiniment devant elle, et qu'elle ne saurait atteindre. Par conséquent, la foi est encore l'idée passive, elle est encore le Fils et le mystère, c'est-à-dire cette contradiction plus profonde encore que celle qui se produit dans l'art, la contradiction de l'esprit absolu qui se nie lui-même comme esprit absolu. Car le mystère n'atteint pas seulement le sujet, ainsi qu'on a l'habitude de se le représenter, mais le sujet et l'objet tout ensemble (1). Dans un rapport, les deux termes participent chacun de la nature de l'autre. Il faut même dire que leur rapport n'est que l'unité de leur nature, ou de leur idée. Et plus le rapport est absolu, et plus cette participation ou cette unité est absolue aussi. Ainsi, le mystère qui est dans la foi n'est pas le mystère pour un seul côté du rapport, mais pour tous les deux. En d'autres termes, si l'objet est voilé dans la foi, ce n'est pas seulement parce que le sujet ne peut écarter le voile, et saisir l'objet dans sa réalité, mais aussi parce que l'objet lui-même descend et se place dans la sphère de la foi. Dans le rapport du fini et de l'infini, ce n'est pas seulement le fini qui s'élève à l'infini, mais c'est aussi l'infini qui, de son côté, descend dans le fini. Et c'est ainsi que le fini et l'infini se rencontrent et qu'on a leur rapport, c'est-à-dire, la vraie infinité. Par conséquent, si ce qu'on se représente comme un objet apparaît dans la foi, ou, ce qui revient au même,

(1) Le Christ porte en lui-même le mystère, ou, pour parler avec plus de précision, est un mystère à lui-même. Car s'il fait les volontés du père, il ignore la pensée arcane du père, et quant à la vérité, ce n'est pas lui, mais l'esprit qui la connaît, et qui peut y conduire.

apparaît comme objet de la religion, c'est qu'il y a en lui un côté, le côté voilé, par lequel il existe comme esprit religieux ou idée de la religion.

Cependant, cette contradiction dans la foi porte avec elle-même sa conciliation. En effet, la foi en l'absolue vérité, en l'idée ou en l'esprit absolu, contient implicitement cet esprit. Ce qui manque à l'esprit religieux pour qu'il soit réellement comme esprit absolu, c'est cet élément, ou, si l'on veut, cette forme par laquelle l'esprit devient transparent à lui-même et existe en et pour soi comme esprit qui se connaît lui-même en lui-même, et qui dans ce savoir, dans cet acte suprême de son existence se reconnaît comme principe de tout être et de toute vérité. *Fides quærens intellectum.* La foi cherche la science, c'est-à-dire la philosophie. Or si la foi cherche la philosophie, c'est d'abord, que la foi et la philosophie sont deux moments d'un seul et même esprit, et ensuite, que la foi, mal satisfaite d'elle-même parce qu'elle est remplie d'un être qu'elle ne peut saisir, veut écarter les ombres qui l'entourent et devenir philosophie.

Qu'est-ce que la philosophie ? — Et d'abord, s'il y a quelque chose de nécessaire dans l'univers, et si la nécessité des choses est fondée sur leur idée, il faudra dire que ce qu'il y a de plus nécessaire est la philosophie. C'est ce qui résulte de ce qui précède. C'est cependant ce qui paraîtra étrange, absurde même à la pensée empirique et positiviste, car, si elle est conséquente avec elle-même, ce qu'il doit y avoir de plus nécessaire pour cette pensée, c'est la vie sensible et animale. D'après cela, comme la vie animale ne saurait être sans le manger et le

boire, ce qu'il y aura de plus nécessaire dans la vie animale, ce sera le manger et le boire. Mais comme, à leur tour, le manger et le boire ne sauraient être sans la nature, c'est la nature qu'il faudra considérer comme l'être le plus nécessaire. Et en suivant ce raisonnement on verrait que dans la nature elle-même ce qui est la plus nécessaire, ce ne sont pas les sphères les plus hautes, telles que l'organisme et la vie animale, mais la sphère la plus élémentaire, la plus abstraite et la plus vide. D'après cette façon de concevoir la nécessité, que devient l'homme, que deviennent la connaissance et l'esprit? Que devient, en d'autres termes, la vérité, et l'absolue vérité? Car en raisonnant ainsi il faudra admettre que le manger et le boire sont plus nécessaires que la vérité, c'est-à-dire que Dieu, qui est l'être le plus nécessaire et l'absolue vérité.

On nous dira, sans doute, que pour justifier notre façon de considérer la philosophie nous faussons ou exagérons la pensée de ceux qui ne veulent point lui reconnaître une telle importance, et qu'on peut très-bien admettre qu'il y a des choses plus nécessaires que la vie animale, ou bien que Dieu est l'être le plus nécessaire, sans admettre cette nécessité absolue que nous attribuons à la philosophie. Et l'on ajoutera probablement que s'il y a quelque chose d'absolument nécessaire dans la vie humaine ce n'est pas la philosophie, mais la religion, une société ne pouvant se passer de la religion, mais pouvant fort bien se passer de la philosophie. Et l'on couronnera sans cet argument en faisant observer qu'on ne voit pas la nécessité d'une science qui n'est faite que pour un très-petit nombre. Une telle science ne saurait être ni nécessaire ni

utile, car le nécessaire et l'utile sont faits pour le grand nombre. C'est précisément ce qu'accomplit la religion, et ce que n'accomplit point la philosophie.

Mais ces considérations par lesquelles on prétend tempérer ce qu'il y a d'erroné dans la notion qu'on se fait de la nécessité et les conséquences que cette notion renferme, laissent au fond intact notre argument. Ou l'on admet, en effet, une nécessité idéale et systématique dans l'univers, et, en ce cas, la nécessité des choses est fondée sur leur idée, et sur la place que cette idée occupe dans le système, ou bien l'on n'admet pas une telle nécessité, et, en ce cas, on retombera dans la nécessité matérielle et animale, telle que nous venons de la décrire. On dit : la religion est fondée sur une plus haute nécessité que la vie animale. Mais pourquoi est-elle fondée sur une plus haute nécessité que la vie animale ? C'est qu'elle est fondée sur une idée plus haute que la vie animale. Supprimez cette idée, et la religion se trouvera exactement dans la même position que la philosophie. Et en comparant la religion avec la vie animale, on pourra dire d'elle aussi ce qu'on croit pouvoir dire de la philosophie, savoir, qu'on peut très-bien se passer de la religion, mais qu'on ne peut point se passer du manger et du boire. Et si la vie animale est plus nécessaire que la religion, elle sera aussi plus utile que la religion, par la raison que ce qui pourvoit le mieux aux nécessités de la vie est aussi ce qu'il y a de plus utile. Et ce que nous disons de la religion s'étend également à l'art, à l'état et à toutes les sphères de l'esprit en général qui, de cette façon, se trouveront rabaissées au-dessous de la nature. Par conséquent, la philosophie se trouve à cet égard exactement

dans les mêmes conditions que les autres sphères de l'esprit ; c'est-à-dire qu'en attaquant et en ébranlant sa nécessité, on attaque et l'on ébranle la nécessité de ces dernières. Si maintenant en rapprochant la religion et la philosophie on prétend que la religion est plus nécessaire et plus utile que la philosophie, soit par la raison que la société peut se passer de la philosophie, tandis qu'elle ne saurait se passer de la religion, soit par la raison que la religion s'adresse au plus grand nombre, et la philosophie à un petit nombre, nous répondrons que c'est là un argument qui, loin d'ébranler la nécessité et la suprématie de la philosophie, ne fait que les mettre dans un plus grand jour. Car d'abord, si l'on s'en tient au fait, il paraît que les peuples ne peuvent pas plus se passer de la philosophie que de la religion, puisque tous les peuples ont eu une philosophie. Et il faut remarquer que plus haute est la civilisation d'un peuple, et plus le besoin de la philosophie s'y fait vivement sentir. Que si l'on dit que la philosophie vient après la religion, et qu'il y a un temps où la philosophie n'existe pas comme philosophie, tandis que la religion naît avec les nations, nous répondrons que cet argument, s'il prouve quelque chose, prouve plutôt le contraire de ce qu'il veut prouver. En effet, l'importance des choses ne se juge pas par l'avant et l'après, mais par leur nature intrinsèque. L'âge viril vient après l'enfance, et cependant il vaut mieux que l'enfance, et la raison qui apparaît après la vie sensible vaut mieux que la vie sensible. La fin, ou l'œuvre réalisée, vient après le commencement, et elle vaut mieux que le commencement. Et si l'on devait juger le christianisme suivant ce critérium, il faudrait dire que le paganisme l'emporte sur le christia-

nisme par là même qu'il est venu avant lui. Ainsi, dire que la philosophie est moins nécessaire dans l'économie de l'univers que la religion, parce qu'elle vient après la religion, c'est dire que l'âge viril vaut moins que l'enfance, ou que la raison vaut moins que la vie animale, parce que l'âge viril et la raison viennent après l'enfance et la vie animale. Maintenant, de ce que la philosophie est faite pour le petit nombre, et la religion pour le grand nombre, on n'est nullement autorisé à conclure que la religion l'emporte sur la philosophie. Le nombre a, sans doute, son importance et sa fonction, mais il ne constitue pas la valeur et la nature intrinsèque des choses. Et plus l'on s'élève dans les sphères de l'existence, plus son rôle va en diminuant, de telle façon que l'on tombe dans les inconséquences et les illusions les plus étranges lorsqu'on applique à ces sphères ce critérium (1). En effet, si ce qui est fait pour le plus grand nombre est plus nécessaire que ce qui est fait pour le petit nombre, nous retrouverons d'abord devant nous la vie animale, et nous devrons admettre que, si d'après cette mesure, la religion l'emporte sur la philosophie, la vie animale l'emporte à son tour sur la religion. Et il faudra dire, en outre, qu'un nombre indéfini de vérités vaut mieux que la vérité, et que Dieu n'est pas la vérité, mais un nombre indéfini de vérités, et, de plus, que la vérité n'est pas telle par sa nature propre et intrinsèque, mais par le nombre. Et en étendant cette façon d'envisager la nécessité à d'autres sphères, on devra poser en principe que, dans l'armée, le soldat vaut mieux

(1) Cf. *Logique*, vol. II, LA QUANTITÉ.

que le général, et dans l'enseignement, l'enseigné vaut mieux que l'enseignant, ou bien, que je ne sais quel nombre de mauvais tableaux l'emporte sur un chef-d'œuvre, et que dans la religion elle-même ce qui fait sa valeur et sa nécessité ce n'est pas la vérité qu'elle enseigne, mais le nombre de ses sectateurs, et, partant, que le bouddhisme doit être placé au-dessus du christianisme. Et enfin, comme l'ignorance, est le partage du grand nombre, et la science en général est le partage du petit nombre, l'ignorance sera préférable à la science. Telles sont les inconséquences, et les impossibilités dans lesquelles on se trouve enveloppé, lorsqu'au lieu de s'attacher à l'idée, et à l'idée systématique, on suit ce critérium :

Nous maintenons donc que dans l'économie universelle des choses, la philosophie est plus nécessaire que la religion, que cette nécessité est fondée sur l'idée même de la philosophie, et que le passage de la religion à la philosophie est cette nécessité de l'idée qui s'élève au-dessus de la religion, par là que la religion ne satisfait, et n'est point la plus haute nécessité. Ce passage est, par conséquent, la démonstration et la réalisation de cette nécessité.

Mais si cette nécessité est la plus haute nécessité de l'esprit, elle sera aussi sa plus haute liberté, et par suite ce passage contiendra la plus haute conciliation, la conciliation absolue de la nécessité et de la liberté. En effet, l'être absolument libre est l'être absolument nécessaire. Et l'on ne pense pas autre chose, lorsqu'on pense Dieu sous la raison de l'être nécessaire. Car Dieu est l'être nécessaire non-seulement relativement aux choses, mais relativement à lui-même, et il ne l'est relativement aux choses

que parce qu'il l'est relativement à lui-même. En d'autres termes, si Dieu pouvait être autrement qu'il n'est, il ne serait pas nécessaire, et ne serait pas. Par conséquent, sa nécessité est sa loi, sa nature, sa raison; et sa liberté est sa raison active, sa raison dans sa réalité concrète et achevée.

Ainsi, le passage de la religion à la philosophie est en même temps le passage, l'élévation de l'esprit à l'absolue liberté. Et ici l'on peut voir, pour le marquer en passant, ce qu'il y a d'erroné et de fâcheux dans cette tendance, ou, pour mieux dire, dans cette espèce de dogme de notre temps, qui consiste à considérer la liberté politique comme le point culminant de la vie sociale. La liberté politique, lorsqu'elle n'est pas vivifiée et alimentée par une plus haute liberté est une liberté formelle et vide, et elle se change facilement en servitude. Au-dessus de la liberté politique il y a la liberté artistique et la liberté religieuse, et au-dessus de celles-ci il y a la liberté philosophique. Et il ne faut pas considérer ces libertés comme si l'une pouvait aller sans l'autre, ou comme si elles étaient l'une à l'égard de l'autre dans un état d'indifférence. Car ce sont des libertés d'un seul et même système, d'un seul et même esprit. Par conséquent, un peuple n'est vraiment libre que lorsqu'il s'est élevé à la liberté philosophique, autant du moins que l'esprit d'un peuple peut s'élever à cette liberté, car la philosophie est la philosophie, et l'esprit des nations ne saurait la représenter et la contenir. En d'autres termes, l'objet de la philosophie est l'absolu, et disons, d'abord, l'absolue nécessité et l'absolue liberté, tandis que l'esprit des nations est un esprit limité, un mé-

lange de nécessité et de contingence, de liberté et de servitude. Or c'est là la difficulté que rencontre la philosophie, difficulté qu'on ne retrouve dans aucune autre science et dans aucune autre sphère de l'existence. Car par là que la sphère de la philosophie est l'absolu (1), la philosophie, si elle est la philosophie, est et entend toutes choses, de telle façon que pendant qu'elle est le tout; et qu'il n'y a rien qui puisse être entendu sans elle et hors d'elle, il n'y a en même temps rien qui lui ressemble, qui lui soit adéquate, et au moyen duquel on puisse l'entendre. C'est ce problème, ou, pour mieux dire, c'est cette contradiction absolue dans le sens strict du mot que la philosophie pose et efface tout à la fois, contradiction qui est la contradiction, la vie même de l'absolue existence. L'absolu, en effet, n'est tel qu'en étant le principe absolu de toutes choses, et en se distinguant d'elles tout ensemble, ce qui veut dire qu'il n'est l'absolu que dans la

(1) Nous disons *sphère*, au lieu d'*objet* de la philosophie, expression qui représente l'absolu comme un être, en quelque sorte, étranger, ou adventice à la philosophie, ou comme un être qui recule indéfiniment devant elle, et qu'elle ne peut atteindre. C'est ainsi, en effet, qu'on se représente généralement le rapport de la philosophie et de l'absolu. Or, si l'on disait que l'objet de l'état et l'état sont deux choses différentes, et que l'une n'est pas dans l'autre, ou bien que l'objet des mathématiques n'est pas les mathématiques, ou que l'objet de la nage et nager sont aussi deux choses qui ne vont pas, ou qui peuvent ne pas aller ensemble, on ne voudrait pas admettre une pareille séparation, on la trouverait même absurde. C'est cependant ce qu'on admet lorsqu'on se représente l'absolu comme un être, un objet qui vient se placer accidentellement devant la philosophie, et que la philosophie ne saurait atteindre. Par là on ne fausse pas seulement la philosophie, mais l'absolu lui-même. Car un absolu qui vient se placer ainsi devant la philosophie n'est point l'absolu. On ne saurait même pas dire qu'il est.

contradiction et dans l'unité. Or si, comme nous venons de le voir, l'absolu est la nécessité et la liberté absolues, il est aussi, et plus encore l'absolue unité, cette unité contradictoire, l'unité qui contient et concilie la contradiction. Mais la nécessité, la liberté et l'unité ne sont que des idées, elles sont déterminées par leur idée, et elles ne sont que ce qu'est leur idée. Car l'idée n'est pas seulement l'idée en tant que nécessité, mais elle est l'idée, de telle sorte que lorsque nous disons que deux choses, l'art et la religion, par exemple, sont nécessaires, ou que la religion est plus nécessaire que l'art, nous exprimons bien un certain caractère et un certain rapport de l'art et de la religion, mais nous n'exprimons pas leur vraie nature, c'est-à-dire leur idée, cette idée qui fait que l'art et la religion sont ce qu'ils sont, et qu'il y a en eux telle nécessité. Il en est de même de la liberté et de l'unité. Car la liberté et ses divers moments, la liberté morale, la liberté politique, etc., marquent les différents moments de l'idée de l'esprit. Et enfin l'unité est aussi l'idée, et de la même façon. Ainsi il y a plusieurs unités, telles que l'unité numérique, l'unité de l'être chimique, l'unité de l'être organique, etc., lesquelles unités sont déterminées par l'idée de ces choses; et, par suite, lorsque nous définissons l'absolu, l'unité absolue, nous exprimons bien d'une certaine façon abstraite cette idée qui constitue l'absolu proprement dit, mais nous n'en exprimons pas la nature réelle, concrète et spécifique. Or, nous disons que cette idée est la pensée, de telle façon que pensée, esprit, idée absolue, ou simplement idée, sont ici synonymes. Mais quelle est cette pensée? Car il y a plu-

sieurs pensées ou formes de la pensée. Quelle est donc, parmi les différentes pensées, cette pensée qui est l'absolue pensée ?

Et d'abord, il est évident que les différentes pensées ne sont des pensées que comme moments de cette pensée. D'où il suit qu'elles ne sont des pensées que dans cette pensée, et que hors de cette pensée elles sont des représentations des images de la pensée, mais elles ne sont pas des pensées, de telle sorte qu'il est vrai de dire que la pensée qui ne s'est pas élevée à cette pensée ne pense pas. Et cette pensée n'est pas seulement ces pensées, mais elle est toutes choses. Car toutes choses sont pensées par elle et elles sont pensées en leur essence. Et c'est en étant ainsi pensées qu'elles sont aussi engendrées. Car cette pensée en et par laquelle elles sont pensées est force créatrice, et non-seulement elle est force créatrice, mais elle est supérieure à cette force par là même qu'elle est la pensée de cette force, et que cette force n'est et ne saurait être que ce qu'est sa pensée. Par conséquent, la pensée est aussi la plus haute réalité : vis-à-vis d'elle toute autre réalité est imparfaite et finie, et nulle autre réalité ne saurait la représenter et l'exprimer (1).

(1) Si l'on entend ces dernières considérations, on entendra aussi combien est éloigné de la notion de la science et de la vérité le point de vue empirique, quelle qu'en soit, d'ailleurs, la forme, qui croit pouvoir s'élever à la science par l'expérience, et qui va même jusqu'à prétendre que la vérité n'est la vérité que lorsqu'elle est confirmée par l'expérience. En l'examinant de près, on voit qu'il n'y a pas de point de vue plus superficiel et plus inadmissible que celui-là. La science, l'absolu, la pensée absolue est précisément telle parce qu'elle démontre

Or cette pensée qui pense ainsi toutes choses est la pensée philosophique, et la vraie pensée philosophique est la pensée hégélienne, ou spéculative, ou systématique, expressions qui sont ici identiques. Car c'est cette pensée qui seule est adéquate à son objet, ou, pour mieux dire, à elle-même, puisqu'elle seule est à elle-même son objet, et qu'elle se pense comme pensée une, universelle, et absolue, comme pensée hors et au-dessus de laquelle il ne saurait y avoir d'autre pensée.

Mais comment, nous dira-t-on (1), cette pensée est-elle ce que vous prétendez ? Nous voulons bien admettre que la pensée puisse penser toutes choses, et nous irons jusqu'à vous accorder que cette pensée soit la pensée philosophique, par là que l'objet de la philosophie est l'universalité et l'unité de la connaissance. Mais suit-il de là que cette pensée soit toutes choses ? S'il en était ainsi, il faudrait dire que cette pensée est l'art, la religion, l'état, etc., et que le philosophe est artiste, prêtre, homme politique. De plus (2), si cette pensée est toutes choses, elle sera aussi l'expérience et l'histoire. Or, comment peut-elle être l'expérience et l'histoire ? Et si elle est l'expérience et l'histoire, comment peut-elle être la pensée que vous dites, la pensée éternelle, incorruptible, absolue, la pensée qui est hors de l'expérience et de l'histoire ? Enfin (3), on ne voit

toutes choses, et que rien ne saurait la démontrer, comme aussi parce que sa réalité contient la réalité de toutes choses, et que rien ne saurait la contenir.

(1) Première objection.

(2) Deuxième objection.

(3) Troisième objection.

pas comment la pensée serait cette énergie, cette vérité absolue que vous prétendez. Il nous semble, au contraire, qu'on pourrait la définir, la passivité absolue. Car, si elle pense l'objet, ou toutes choses en général, les choses lui sont données, et elle les reçoit du dehors; de telle sorte, que ce sont les choses qui, par leur adjonction, lui communiquent une réalité. Sans elles, elle n'est qu'une faculté, comme toute autre faculté, une forme vide et sans contenu (1).

A ces objections nous répondrons d'abord ce que nous avons répondu ailleurs (2) à d'autres objections semblables. C'est que nous ne pouvons pas y répondre; ce qui au premier coup d'œil paraîtra une impuissance de l'hégélianisme. Mais en examinant la question de près, on verra que l'impuissance n'est pas en nous, mais dans celui qui nous les adresse.

En effet, qui nous fait, demanderons-nous, ces objections? Est-ce la pensée vulgaire et irréfléchie, la pensée non-scientifique? A cette pensée, non-seulement nous ne pouvons, mais nous ne devons pas répondre. Car la pensée non-scientifique, alors même qu'elle est fondée en raison, ne l'est qu'accidentellement. Elle n'est donc pas la pensée dont il s'agit ici, la pensée qui ne fait qu'un avec son objet, la vérité.

Il faut donc supposer que la pensée qui nous adresse ces

(1) Cf. sur ces objections, et sur ce qui va suivre, *Première Introduction à la Philosophie de l'esprit*, chap. IV-VI, et *Préface de la deuxième édition de l'Introduction à la Philosophie de Hegel*.

(2) *Première Introduction*, chap. IV, p. 67.

objections est la pensée scientifique, et non-seulement la pensée scientifique en général, mais une pensée scientifique spéciale et déterminée, c'est-à-dire la pensée philosophique. S'il en est ainsi, nous demanderons quelle est cette pensée? Est-ce une pensée qui pense les principes? Mais si c'est une pensée philosophique, il faut bien qu'elle pense les principes. Elle pense donc les principes. Mais comment les pense-t-elle? Car si elle les pense à la façon de la pensée non-philosophique, c'est comme si elle ne les pensait pas. Elle pense donc philosophiquement les principes. Par conséquent, il y a une pensée spéciale, une pensée qui diffère de toute autre pensée qui pense ou croit penser les principes, et cette pensée est la pensée philosophique. D'où il suit que, hors de cette pensée, les principes ne peuvent être pensés. Or, s'il est vrai que penser les principes constitue l'acte suprême de la pensée, que c'est même penser dans l'acception stricte et spécifique du mot, et s'il est vrai de plus que, hors de la pensée philosophique, les principes ne peuvent être pensés, il suit que la pensée non-philosophique ne pense pas, ou, ce qui revient au même, qu'elle n'est pas la pensée. C'est là précisément ce qui fait que nous ne pouvons pas répondre aux objections qu'on nous adresse, que du moins nous n'y pouvons répondre pour celui qui nous les adresse. Supposons, en effet, deux êtres, dont l'un pense et l'autre ne pense pas, et supposons que ce dernier adresse des objections à la pensée du premier, celui-ci ne pourrait y répondre de façon à convaincre son adversaire, par la raison bien simple que son adversaire ne pense pas. Il faut même dire que moins

l'un pense, plus il adressera des objections à l'autre, et moins celui-ci pourra lui répondre. Car c'est là le trait caractéristique de celui qui ne pense pas; ce trait, voulons-nous dire, est l'objection, la dispute, le bavardage, ce flux de pensées qui ne sont que le faux semblant de la pensée, et auxquelles la pensée véritable ne saurait mieux répondre que par le silence.

Mais comment, nous dira-t-on, pouvez-vous assimiler ces objections à des objections faites par un être qui ne pense pas? Ne sont-elles pas des objections très-graves, et qui se sont présentées, et se présentent à l'esprit des plus grands penseurs? Et si ces grands penseurs ne sont pas parvenus à les écarter, non-seulement pour les autres, mais, on doit le croire, pour eux-mêmes, faudra-t-il dire que ces penseurs ne pensent pas? Et n'est-ce pas le comble de l'extravagance et de la présomption que de prétendre que la pensée hégélienne est la seule vraie pensée?

Eh bien! ce reproche d'orgueil et de monopole de la pensée, nous le répétons (1), ne nous émeut point. Ce qui nous émeut et doit seul nous émouvoir c'est la vérité. Et si nous nous démontrons à nous-mêmes, et autant qu'il est en nous, nous démontrons aux autres que nous sommes dans la vérité, cela nous suffit. Et cela devrait, ce nous semble, suffire aux autres aussi. Nous maintenons donc qu'il n'y a qu'une seule pensée, que cette pensée est la pensée hégélienne, et que la pensée des penseurs, grands ou petits, fût-elle la pensée de Platon et Aristote, n'est une

(1) Voy. p. 34.

pensée qu'autant qu'elle rentre dans cette pensée, et que, hors de cette pensée, elle n'est pas la pensée. Et si cette proposition paraît étrange, elle le paraît précisément à cette pensée qui n'est pas la pensée, à cette pensée même qui fait ces objections.

Considérons d'abord la chose ainsi. Y a-t-il plusieurs mathématiques, ou bien y a-t-il une seule science mathématique, et un seul objet de cette science? Et s'il n'y a, comme il faut l'admettre, qu'une science mathématique, n'y aura-t-il pas aussi une seule façon de penser les mathématiques, ou, ce qui revient au même, n'y aura-t-il pas une pensée qui soit adéquate aux mathématiques, et qui puisse les penser rationnellement? Et lors même qu'on admettrait qu'il a plusieurs pensées qui peuvent penser les mathématiques, ne faudra-t-il pas admettre en même temps une pensée qui les domine toutes, qui est leur unité, et qui, strictement parlant, est la seule vraie pensée mathématique? Et, si cela est vrai, des mathématiques qui sont une science finie, cela sera plus vrai encore de la philosophie qui est la science infinie (1). On admet bien d'une façon vague et indéterminée que la vérité est une, que l'objet de la philosophie est l'universel et

(1) Dans les sciences finies il peut y avoir plusieurs pensées, ou, comme on dit, plusieurs méthodes, parce que la pensée et son objet, la forme et le contenu, le sujet et l'objet n'y atteignent pas à leur unité. Et cependant même ces sciences aspirent à l'unité. Par exemple, la pensée qui domine dans le calcul de l'infini c'est l'unité. Car ce que se propose le calcul de l'infini c'est de saisir le principe générateur du nombre, de ses formes et de ses rapports, et de le saisir par la pensée, et par la pensée qui est la plus adéquate à son objet.

l'unité, on admet même qu'il doit y avoir une science absolue, et cependant quand on en vient à la vérité, à l'unité, à la science réelle et concrète, c'est-à-dire à la vérité, à l'unité, à la science pensée, on s'obstine à ne point admettre qu'il n'y a qu'une seule pensée de ces choses, et l'on se représente ces choses et leur pensée dans un état d'indifférence réciproque, ou comme accidentellement unies, c'est-à-dire, on se représente, d'un côté, l'être et la vérité, et, de l'autre, un nombre indéfini de pensées, ou de façons de penser qui toutes peuvent indifféremment entendre la science et la vérité (1). Mais ce n'est pas la pensée qui pense ainsi. Ce qui pense ainsi c'est la pensée sceptique, ou la pensée éclectique, ou ce mélange confus et indigeste de métaphysique et de sens commun. Car la pensée non-seulement entend la vérité, parce qu'elle est la pensée de la vérité, et parce que la vérité n'est ce qu'elle est que par et dans la pensée, mais parce que la pensée est elle-même la plus haute vérité. Et il ne faut pas seulement dire qu'elle est la plus haute vérité, mais qu'elle est au-dessus de l'être et de la vérité, par cela même qu'elle les pense, et qu'elle les pense comme des moments d'elle-même, et qu'elle-même a posés, et qu'elle a posés, non pour un autre qu'elle-même, mais pour elle-même (2). C'est ainsi qu'elle est le commencement et la

(1) C'est l'application à la science de l'adage vulgaire : *Tous les chemins conduisent à Rome*. Non, tous les chemins n'y conduisent pas, et s'il y en a plusieurs qui y conduisent, il y en a un qui y conduit mieux que les autres. Et c'est là au fond le seul chemin véritable.

(2) Cf. sur ce point *l'Hégélianisme et la Philosophie*, chap. VII, p. 211-226.

fin, l'alpha et l'oméga véritables; c'est ainsi, en d'autres termes, qu'elle est pensée, ou idée vraiment créatrice, énergie éternelle et absolue, idée de l'idée, pensée de la pensée (1). Et cette pensée, nous le disons encore, est la pensée spéculative, ou systématique, laquelle n'est une que comme système, et comme unité même du système, de telle façon que pendant qu'elle est dans le système, et qu'elle est le système, elle est aussi la négation de la négation, ou négativité absolue, pensée pure et sans mélange, en un mot, la pensée.

Or, celui qui dirige ces objections contre l'hégélianisme se place hors de cette pensée, et, par suite, il n'entend ni la pensée, ni la philosophie, et en n'entendant ni la pensée ni la philosophie, il ne s'entend pas lui-même. Car c'est là ce qui arrive aux adversaires de l'hégélianisme. Ils ne s'entendent pas eux-mêmes, et ils ne s'entendent pas eux-mêmes précisément parce qu'ils ne pensent pas.

Ainsi, nous demanderons d'abord d'une façon générale à celui qui fait ces objections, s'il pense. Or, je suppose qu'il nous répondra qu'il pense, qu'il pense même mieux qu'un hégélien, puisqu'il fait des objections qu'à son avis un hégélien ne saurait réfuter. Il pense donc. Mais comment

(1) Nous ferons observer que la traduction littérale de l'expression d'Aristote : νόησις τῆς νοήσεως ἡ νόησις, est : *la connaissance de la connaissance est la connaissance* : ce qui veut dire que la connaissance par excellence, ou la connaissance absolue est la connaissance qui contient et dépasse toute autre connaissance. Par conséquent, lorsqu'on traduit la νόησις, par *pensée*, on ne doit pas entendre par là la pensée en général, mais la pensée philosophique, ou spéculative.

pense-t-il? Car, ne l'oublions pas (1), nous sommes ici dans la sphère de la science, et les objections n'ont un sens qu'autant qu'elles ont un caractère scientifique. Il pense donc scientifiquement. Mais quelle est cette science qui le fait ainsi penser? Quelle est, en d'autres termes, sa doctrine, et quel est le principe sur lequel elle est fondée? Est-ce le matérialisme, ou le sens commun, ou le sentiment, ou l'expérience, ou même l'accident? Qu'on choisisse l'un quelconque de ces principes, ou de quelque nom qu'on voudra les appeler, et qu'on essaye de l'entendre, et de lui donner un sens et une valeur déterminés sans l'idée et l'idée pensée, et pensée comme idée systématique, et l'on verra si on le pourra! Ainsi, on croit que l'expérience, par exemple, peut être sans l'idée et hors de l'idée. C'est, il faut le dire, parce qu'on n'entend ni l'expérience ni l'idée, qu'on se représente ainsi l'expérience. L'expérience est l'idée, et une sphère de l'idée, et l'idée est dans l'expérience, comme elle peut et doit y être. Elle n'y est pas comme idée absolue, mais elle n'y est pas moins. L'idée n'est pas partout de la même façon, précisément parce qu'elle est un système. Elle n'est pas la même dans le triangle, dans la cause, dans l'organisme, dans l'esprit, et cependant on ne dira pas qu'elle n'est pas dans ces choses. Il en est de même de l'expérience. L'idée est dans l'expérience de la façon dont elle doit être dans l'expérience. Car l'expérience n'est pas une chose simple et abstraite, mais, au contraire, une chose fort complexe. Ainsi il y a l'expérience externe et l'expé-

(1) Voy. ci-dessus, p. 101-102.

rience interne, comme on les appelle; ce qui n'est pas du tout la même chose. Et, dans l'expérience externe, il y a l'expérience mécanique, l'expérience chimique, l'expérience organique, etc., et, dans l'expérience interne, il y a autant de degrés et de formes de l'expérience qu'il y a des degrés et des formes de l'esprit. Car l'expérience religieuse n'est pas l'expérience politique, ou l'expérience de l'imagination, ou l'expérience chimique, etc. Et ainsi des autres expériences. Or, ce qui détermine et engendre ces diverses formes de l'expérience, c'est précisément l'idée : c'est l'idée religieuse qui détermine l'expérience religieuse, c'est l'idée politique qui détermine l'expérience politique, et ainsi du reste. Et celui qui invoque l'expérience pour l'opposer à l'idée, ne voit pas que son expérience n'a pas de sens sans l'idée, et qu'elle n'en a que dans la mesure où l'idée est en elle. Il invoque, en effet, l'expérience comme un principe, c'est-à-dire, il l'invoque précisément comme une idée, et comme une idée qu'il pense, et qu'il pense comme une réalité, et comme une réalité qui donne à sa pensée sa signification et sa valeur. C'est là l'étrange position, nous ne devons pas nous lasser de le répéter, où se place celui qui nie l'idée, la pensée, le système, ce sont là les inconséquences et la confusion inextricable où il tombe et où il trébuche à chaque pas. Car pendant qu'il nie l'idée, il l'admet et il s'en sert, pendant qu'il refuse à l'idée une réalité, il s'en sert comme d'un principe réel, et pendant qu'il ne veut point voir dans la pensée l'unité et la réalité absolues, il pense avec la pensée non-seulement cette unité et cette réalité absolue qu'il prétend appartenir

à autre chose que la pensée, et dont il ne saurait absolument rien s'il ne la pensait pas, mais il pense avec cette pensée toute autre réalité, et il ne sait de cette réalité que ce que lui en apprend cette pensée.

Ainsi l'on nous dit (1) : la pensée n'est point cette énergie, cette réalité absolue que vous prétendez, mais elle est bien plutôt l'absolue passivité. C'est là, comme on sait, le point de vue sensualiste, et aussi, bien que modifié, celui de Kant.

Laissant de côté tout ce que ce point de vue renferme de dégradant pour l'homme, et l'on pourrait dire pour l'univers, car l'homme n'est homme que par la pensée, et en supprimant la pensée, on supprime la vraie lumière de l'univers, laissant, disons-nous, de côté cette considération, ce qui précède démontre déjà combien cette objection est absurde. Nous disons qu'elle est absurde, mais il serait plus exact de dire qu'elle est la plus absurde de toutes les objections qu'on peut imaginer. Car cette objection est pensée, et elle est pensée avec cette pensée qu'il y a en face ou au-dessus de cette absolue passivité l'absolue activité. Mais quelle est cette absolue activité? Supposons que ce soit la matière. Nous aurons, d'un côté, la matière et, de l'autre, la pensée. La matière ne pense pas, mais elle est pensée. Or, en considérant ce rapport de la matière et de la pensée, même d'un point de vue purement subjectif et extérieur, il est aisé de voir que la passivité n'est pas du côté de la pensée, mais du côté de la matière. C'est, en effet, par l'activité de la pensée que la matière est pensée, et qu'elle est pen-

(1) Troisième objection.

sée comme active, ou passive, comme pesante ou légère, etc. Et non-seulement la matière, mais toutes choses sont aussi pensées, de telle sorte que celui qui en pensant les choses dit que celles-ci sont actives, et que la pensée est passive, se donne un démenti à lui-même, or, pour parler avec plus de précision, ne pense pas. Mais ce n'est là, disons-nous, qu'une façon extérieure, subjective et accidentelle de considérer le rapport des choses et de la pensée. Car le vrai rapport, le rapport intrinsèque, objectif et absolu c'est que les choses sont pensées parce qu'elles sont des pensées, ou des moments de la pensée. Et ce qui ne les pense pas comme pensées, ce n'est pas la pensée, mais le semblant, l'ombre de la pensée.

Mais, nous dit-on encore (1), lors même qu'on admettrait que tout est pensée dans l'absolue pensée, il y a autre chose que la pensée, et c'est l'être même des choses pensées, autrement le système solaire, par exemple, ne serait qu'une simple pensée, et en le pensant suivant cette pensée on serait le système solaire; et, de plus, il faudrait dire que les choses existent de deux façons, en elles-mêmes, et dans la pensée, ou, si l'on veut, en tant qu'elles sont, et en tant qu'elles sont pensées. De toute façon, vous ne pouvez pas faire qu'elles ne soient indépendamment de la pensée, et autres que la pensée.

Cette objection vient, comme en général toute autre objection, de ce qu'on se place hors du système et de la pensée. Il faut d'abord remarquer que celui qui fait cette objection, s'il admet un principe quelconque, de quelque façon

(1) Première objection.

qu'il le conçoive, qu'il le conçoive comme être créateur, ou comme providence, ou comme principe qui est dans le monde, ou comme principe qui est séparé du monde, pour nous en tenir aux expressions consacrées, admet précisément ce qu'il croit nier par son objection. Car si l'être créateur, par exemple, a créé le système solaire, il y aura le système solaire, et le principe de ce système en tant qu'être créateur. Et ce principe sera aussi ce système, mais il vaudra mieux que ce système par là même qu'il en est le principe. D'ailleurs, qu'est-ce que la science si ce n'est ce rapport? La science, si elle est la science, est l'être et le savoir, ou, pour mieux dire, elle est le savoir de l'être; car si elle n'est pas le savoir de l'être, de quoi est-elle le savoir? Elle est donc l'être, mais elle est de plus le savoir. Or, l'absolue pensée est précisément ce rapport, cette unité de l'être et du savoir. C'est ainsi qu'elle est la pensée de la pensée, et qu'elle est la pensée de la pensée en tant que pensée systématique, c'est-à-dire en tant que pensée qui se pose elle-même comme absolue pensée en posant les différents moments du système, non comme des moments accidentels ou étrangers, mais comme ses propres moments. Et cette pensée est la philosophie, laquelle est par cela même l'art, la religion et toutes choses, mais qui est en outre la philosophie, c'est-à-dire cette sphère où l'art, la religion, etc., ne sont plus comme art, comme religion, etc., car tout est pensée dans l'absolue pensée (1).

(1) C'est là un point sur lequel nous reviendrons dans la *Philosophie de la religion*, où nous examinerons : 1° le rapport de la religion et de

Mais on place, d'un côté, l'être des choses, — la matière, le temps, l'espace, la nature, l'esprit, — et, de l'autre, la pensée, et comme on ne retrouve pas dans la pensée l'être en tant que être, et dans l'être la pensée en tant que pensée, on en conclut que l'être n'est point la pensée, et, réciproquement, que la pensée n'est point l'être (1). Et cependant tout en affirmant que l'être n'est point la pensée, et dans l'acte même où on l'affirme, on affirme aussi le rapport de l'être et de la pensée, puisqu'on pense l'être avec la pensée, et on ne sait de l'être que ce qu'on en pense. Ce qu'il faut dire, c'est que la pensée est l'être, et qu'elle est de plus la pensée. La pensée engendre l'être, et elle l'engendre pour être comme pensée, elle engendre, en d'autres termes, le système pour être comme unité de l'être et du savoir, comme pensée ou esprit absolu : ou, pour parler avec plus de précision, la pensée engendre le système par là même qu'elle est la pensée. Car la pensée est précisément cette unité systématique dont les différents moments ne sont en elle, et pour elle que parce qu'ils sont engendrés par elle.

Ainsi, si tout est pensée, nulle chose ne saurait être la pensée. Par conséquent, lorsque ne retrouvant pas la pen-

la philosophie ; et 2° si la philosophie a, comme la religion, une histoire, et si elle en a une, en quoi elle diffère de celle de la religion.

(1) Nous avons à peine besoin de rappeler que la forme de la proposition n'est point adéquate à la vérité. Les propositions : *l'être est ou n'est pas la pensée, l'art est ou n'est pas la religion, le sang est ou n'est pas l'eau*, et d'autres semblables, n'expriment nullement le vrai rapport, le rapport idéal et systématique de ces choses.

sée dans l'expérience et dans l'histoire on s'étonne de ne pas l'y retrouver, et l'on va jusqu'à en conclure que l'histoire est le vrai, et la pensée le faux, c'est qu'on n'entend ni l'histoire ni la pensée. Car, qui peut faire et défaire l'histoire si ce n'est la pensée? Et comment l'histoire pourrait-elle être sans la pensée, et autre que ne la pense la pensée? Mais par cela même que la pensée est le principe de l'histoire, celle-ci ne saurait être dans la pensée, comme elle est en elle-même, et en tant que manifestation de la pensée (1). Et le devenir de l'histoire est précisément la présence en elle de cette pensée que l'histoire ne saurait contenir ni réaliser dans sa plénitude. Il faut donc renverser la proposition, et dire que l'histoire est le faux et la pensée le vrai, et que l'histoire n'est la vérité que dans la mesure où la pensée est en elle. La providence n'est la providence qu'autant qu'elle gouverne l'histoire, et *son* histoire, et qu'elle s'élève en même temps au-dessus d'elle; ce qui revient à dire que les fins et la vérité de l'histoire ne sont pour la providence et dans la providence que des fins et une vérité subordonnées, des fins et une vérité dont elle se sert, et qu'elle annule en vue et en vertu d'une vérité plus haute, ou, comme on dit, de ses décrets arcanes et imperscrutables. Mais la vraie providence de l'histoire et de l'univers est la pensée. Les décrets de la providence sont ses pensées, lesquelles constituent sa nature même, et ne sont imperscrutables que pour l'esprit fini, pour l'esprit qui ne s'est pas élevé à la pen-

(1) Voy. § 553.

sée. Car il ne peut rien y avoir d'imperscrutable pour la pensée. Bien au contraire, le propre de la pensée consiste à faire que l'être caché et imperscrutable se révèle et soit entendu. Si l'absolu s'entend, il ne peut s'entendre que par la pensée, et s'il entend les choses, il ne peut non plus les entendre qu'en les pensant. Mais ce n'est là, nous venons de le voir, qu'un aspect de la pensée, puisque la pensée est aussi le principe de l'être, celui-ci n'étant qu'autant qu'il est intelligible (1), ou un intelligible, c'est-à-dire un mo-

(1) Ou *pensable*, ce qui serait plus exact, en ce que le mot *pensable* exprime d'une façon plus directe le rapport de l'être et de la pensée. Car l'intelligence n'est pas la pensée, mais un moment subordonné de la pensée. Quoi qu'il en soit de ces rapports étymologiques, le point essentiel et qu'il ne faut pas perdre de vue c'est que l'intelligibilité n'est ni une simple forme, comme se la représentent les uns, ni une simple forme subjective, comme le veulent les autres, mais l'idée dans le sens strictement hégélien : elle contient, voulons-nous dire, la nature concrète et entière des êtres. Les choses ne sont intelligibles, ou *des intelligibles*, que parce qu'elles constituent des moments essentiels de la raison et de l'ordre universels. Elles ne sont pas seulement intelligibles pour nous, c'est-à-dire pour notre intelligence individuelle, subjective, et accidentelle, mais en elles-mêmes et dans leur nature propre et objective. C'est là leur raison d'être, leur nécessité, leur idée, laquelle, par là même qu'elle est l'idée est forme et contenu, sujet et objet, etc. On pourra dire aussi que l'*intelligibilité* contient bien la possibilité des choses, mais qu'elle ne contient pas leur réalité. Mais c'est là une façon de voir qui vient précisément de ce qu'on ne considère pas les choses dans leur existence réelle, c'est-à-dire systématiquement. Hors du système on n'a que des possibilités par là même qu'on n'a pas cette unité concrète, ce point culminant, cet acte absolu, qui donne la vie et la réalité au tout. Le sang, les nerfs, etc., ne sont que des possibilités hors de leur existence systématique, c'est-à-dire hors de l'organisme. Mais de quelque façon qu'on doive entendre la possibilité et la part qu'elle a dans l'existence des choses, c'est mutiler arbitrairement l'in-

ment de la pensée. C'est de cette façon que la pensée est l'unité de l'être et du savoir. Il ne suffit pas, par conséquent, de dire que l'absolu pense, mais ce qu'il faut dire, c'est que l'absolu est la pensée.

telligibilité que de ne l'étendre qu'à la possibilité. Un être est intelligible non-seulement comme possible, mais comme réel, ou, pour parler avec plus de précision, l'intelligibilité d'un être engendre et détermine non-seulement sa possibilité, mais tous les moments de son existence, en d'autres termes, sa nature entière.

FIN.

PHILOSOPHIE DE L'ESPRIT

B.

PHÉNOMÉNOLOGIE DE L'ESPRIT (1).

CONSCIENCE.

§ 413.

La conscience constitue la sphère de la réflexion de l'esprit ou du rapport de l'esprit avec lui-même, en tant

(1) On pourra ici demander, pourquoi Hégel a-t-il désigné par le nom d'*anthropologie* la première partie de la philosophie de l'esprit, celle qui traite de l'âme, par le nom de *phénoménologie de l'esprit*, celle qui traite de la conscience, et par le nom de *psychologie*, celle qui traite de l'esprit, ou de l'esprit proprement dit, comme il l'appelle aussi (§ 441 et suiv.)? Et en quoi cet esprit diffère-t-il de l'esprit en général, de l'esprit qui fait l'objet de la philosophie de l'esprit? Et en comparant l'anthropologie et la psychologie, on demandera pourquoi, en se conformant à l'étymologie du mot, Hégel n'a-t-il pas désigné par le nom de psychologie, plutôt que par celui d'anthropologie cette partie de la philosophie de l'esprit qui traite de l'âme? Ce sont là des questions et des difficultés qui pourront embarrasser le lecteur, mais qu'on lèvera facilement si l'on fait réflexion que ce n'est pas le mot qui détermine la chose, mais que c'est la chose qui détermine le mot; qu'en d'autres termes, c'est l'idée qui crée le mot, et lui donne un sens (voy. § 445 et suiv.), que par suite on peut employer un mot à volonté, et que parfois il y a même avantage à le détourner de son acception étymologique ou ordinaire. Car en s'affranchissant du signe et du sens qu'y attache l'usage ou l'opinion, la pensée se meut plus librement, elle peut plus librement penser la chose même, c'est-à-dire au fond se penser elle-même. Ainsi, le mot anthropologie, comme le mot âme n'ont un sens que par le contenu objectif qu'ils expriment, c'est-à-dire par l'idée même de la chose. C'est cette idée qu'il s'agit avant

tout et essentiellement de déterminer, et que Hégel a déterminée dans son anthropologie. Peut-être Hégel a-t-il été conduit à employer ce terme par la raison que l'anthropologie contient la sphère la plus inférieure de l'esprit, celle qui touche de plus près à la nature, et qu'ainsi on y a la sphère la plus *humaine*, et partant la moins *divine* de l'esprit. Ces considérations on pourra aisément les étendre aux dénominations des autres parties de la philosophie de l'esprit. — Mais en quoi, dira-t-on, la psychologie est-elle, plus que l'anthropologie et la phénoménologie, la science de l'esprit, si ces dernières sont elles aussi des parties de la philosophie de l'esprit? C'est que dans l'anthropologie (l'âme) et aussi dans la phénoménologie (la conscience), l'esprit est encore lié, et à quelques égards subordonné à la nature, qu'il est esprit passif, qu'il n'est pas encore lui-même, et ce qu'il doit être suivant sa notion. Et c'est là ce qui a lieu dans la sphère psychologique où l'esprit se pose comme esprit actif, et entre (toujours dans les limites de l'esprit subjectif) en possession de sa nature véritable. Pour ce qui concerne la *phénoménologie de l'esprit*, et la conscience comme sphère de cette phénoménalité, nous ferons observer que le mot ainsi que la chose, c'est-à-dire le mode dont la conscience est conçue et déterminée, appartiennent à Hégel et rentrent dans la conception générale de son système. La conscience reproduit dans l'esprit la sphère logique de l'essence, de la réflexion et de l'*Erscheinung*; elle l'y reproduit comme elle peut, et comme elle doit l'y reproduire. Nous croyons aussi devoir rappeler l'objection qu'on a faite à Hégel au sujet de la *phénoménologie*, et que nous avons aussi examiné ailleurs, savoir, qu'après avoir traité de la *phénoménologie de l'esprit* dans un ouvrage distinct, et l'avoir présentée comme une sorte d'introduction à son système, Hégel a ensuite changé son rôle et sa signification en en faisant une partie de son système. Mais d'abord il faut remarquer que lorsque Hégel publia sa *Phénoménologie de l'esprit*, il avait déjà conçu et tracé les traits essentiels de son système, ainsi que cela résulte des documents qui nous restent, et qui montrent la formation et le développement historique de la pensée hégélienne (*). Mais, lors même que ces documents n'existeraient pas, il est évident pour celui qui est suffisamment initié à la philosophie hégélienne, que Hégel n'aurait pas pu concevoir sa *Phénoménologie de l'esprit* s'il n'avait pas possédé déjà, et possédé, non à l'état embryonnaire, mais à l'état développé, l'ensemble de son système. La *Phénoménologie de l'esprit* n'est,

(*) Voy. sur ce point Rosenkranz, *Vie de Hégel*, et Haym, *Hégel et son temps* (*Hegel und seine Zeit*).

qu'esprit phénoménal (1). Le moi est le rapport infini de l'esprit avec lui-même, mais ce n'est qu'un rapport subjectif, ce n'est que la certitude que l'esprit a de lui-même (2). L'identité immédiate de l'âme naturelle s'est

par conséquent, qu'un fragment de son système, fragment que Hégel a détaché du tout, parce qu'il a pensé qu'il pourrait le mieux servir d'introduction à sa philosophie. Et si la phénoménologie de l'esprit telle qu'elle se trouve dans l'Encyclopédie, et la phénoménologie de l'esprit publiée séparément ne sont pas identiques, et que la seconde contient des développements qu'on ne rencontre pas dans la première, c'est qu'en publiant sa *Phénoménologie de l'esprit* Hégel se proposait un but spécial, celui de montrer comment le contenu de la conscience se développe à travers des oppositions que la conscience elle-même ne saurait concilier; comment, en d'autres termes, le point de vue de la conscience est un point de vue inférieur qui s'annule lui-même, et qui par une nécessité dialectique et idéale conduit à un point de vue supérieur, qui est précisément le point de vue de la pensée spéculative, c'est-à-dire de la philosophie. Et comme tout est et tout tombe, en un certain sens, dans les limites de la conscience, Hégel a introduit dans sa *Phénoménologie de l'esprit*, en quelque sorte, le contenu entier du système, et cela pour rendre plus visibles, d'un côté, la finité de la conscience, et de l'autre, la nécessité du point de vue spéculatif. D'ailleurs, il ne s'agissait pas dans la *Phénoménologie de l'esprit*, et pour le but qu'avait en vue Hégel, de tracer exactement les limites de la conscience proprement dite; mais seulement de montrer d'une façon générale comment l'esprit phénoménologique ne saurait atteindre à la vérité, et cela surtout en présence de l'idéalisme de Kant et de celui de Fichte qui, au fond, ne s'élèvent pas au-dessus de la conscience. Dans l'Encyclopédie, au contraire, c'est-à-dire dans le système où la conscience n'est plus qu'un moment, il fallait marquer exactement la place qui lui appartient, et la renfermer dans ses limites. C'est là la raison de la différence des deux *phénoménologies*, différence qui en réalité n'en est pas une.

(1) *Als Erscheinung*, en tant que *phénomène*, en tant que l'esprit apparaît, mais qu'il apparaît au dedans de lui-même, et qu'il se fait ainsi en lui une réflexion, un retour de l'esprit sur lui-même.

(2) *Gewissheit seiner selbst :* ce qui n'est pas encore la certitude ou la vérité objective.

élevée à cette identité avec soi pure et idéale, et le contenu de la première est devenu l'objet dans cette sphère de la réflexion pour soi (1). Cette liberté abstraite pour soi communique aussi à sa déterminabilité, à la vie naturelle de l'âme, sa liberté, en la laissant subsister comme un objet indépendant. C'est de cet objet comme lui étant extérieur que le moi a d'abord connaissance ; et c'est ainsi qu'il est conscience. Le moi, en tant qu'il constitue cette négativité absolue, est en soi l'identité de lui-même dans son contraire (2).

Le moi est lui-même, et s'empare de l'objet comme

(1) Le texte a : *Ist für diese für sich seyende Reflexion Gegenstand* : *est* (le contenu de l'âme naturelle) *pour cette réflexion pour soi, objet*. On peut dire, en effet, que le contenu de l'âme naturelle ne devient vraiment l'*objet du sujet* que dans le moi, dans la conscience, dans cette *réflexion sur soi* où l'esprit est ou commence à être pour soi, ou, si l'on veut, pour lui-même. Ici le contenu obscur de l'âme naturelle devient *Gegenstand*, c'est-à-dire il n'est plus enveloppé dans le sujet, de telle sorte que le sujet et l'objet se confondent, mais il se détache du sujet et se pose devant lui (*gegensteht*), et en même temps il s'y pose comme opposition du sujet lui-même, ce qui fait précisément que le sujet y est pour soi. Nous ferons aussi remarquer que, bien qu'Hégel emploie en général les termes *Gegenstand* et *Object* pour désigner l'objet, ici il emploie *Gegenstand* dans un sens spécial, pour le distinguer de l'objet en général, ou de l'objet qui n'est pas l'objet de la conscience proprement dite. Voy. ci-dessous : *Zusatz*.

(2) *Ich, als diese absolute Negativität, ist an sich die Identität in dem Andersseyn*. Littéralement : *Le moi, en tant que cette absolue négativité, est en soi l'identité dans l'être-autre*. Le moi est, en effet, une *négativité*, en ce sens qu'il supprime et absorbe *en lui* tout ce qui n'est pas lui ; et il est, non *la* négativité absolue, car la négativité absolue est l'idée ou la pensée absolue (voy. vol. I, Introduction, ch. II et VI), mais *cette* négativité absolue, c'est-à-dire la négativité qui est absolue dans les limites de la nature du moi, lequel est par cela même l'*identité dans l'être-autre*, c'est-à-dire dans son contraire, dans sa différence, mais qui l'est

d'un contraire virtuellement supprimé (1); il fait un côté du rapport, et le rapport entier. C'est la lumière qui se manifeste elle-même, et qui manifeste autre chose qu'elle-même tout à la fois (2).

(*Zusatz.*) Ainsi que nous l'avons remarqué dans le *Zusatz* du paragraphe précédent, on doit concevoir le moi comme l'universel individuellement déterminé, et qui dans sa déterminabilité, ou différence n'est en rapport qu'avec lui-même. C'est là ce qui fait déjà que le moi constitue un rapport avec lui-même immédiatement négatif, par conséquent, le contraire non-médiatisé de son universalité, séparée de toute déterminabilité (3), et par suite l'individualité également abstraite et simple (4). Ce n'est pas seulement nous, qui le considérons, qui différencions

seulement *en soi*, ce qui veut dire que le moi, la conscience, ne réalise, ne pose pas l'identité absolue des contraires.

(1) *Als ein an sich aufgehobenes :* c'est-à-dire comme un objet qui, considéré en lui-même, dans sa propre existence, est déjà supprimé *en soi*, virtuellement relativement au moi, et le moi, en s'emparant de cet objet, ne fait que poser, réaliser cette virtualité. Ainsi le moi est libre, d'un côté, en s'emparant (*übergreifend*) de l'objet (le contenu de l'âme naturelle) et en le supprimant, mais, de l'autre côté, en le laissant aussi subsister, en lui laissant sa liberté, comme il est dit ci-dessus, car cet objet est la virtualité qu'il supprime, virtualité qui est la condition ou la présupposition de son activité et de son existence.

(2) Voy. plus loin : *Zusatz.*

(3) *Folglich das unvermittelte Gegentheil seiner von aller Bestimmtheit abstrahirten Allgemeinheit.*

(4) C'est-à-dire qu'ici, dans son état immédiat, le moi constitue (*est*, dit le texte) ce rapport négatif avec lui-même, où l'universel et l'individuel sont inséparables, et où ils sont aussi tous les deux à l'état virtuel, immédiat et abstrait. Ainsi ici il n'y a encore ni médiation ni détermination qui soit posée dans le moi, en tant que médiation ou détermination du moi.

ainsi le moi dans ses moments opposés, mais c'est le moi lui-même, qui, en vertu de son individualité universelle, et partant de son individualité qui se différencie elle-même, c'est le moi lui-même, disons-nous, qui se différencie ainsi d'avec lui-même (1). Car son individualité exclusive, en tant qu'elle est en rapport avec elle-même, se repousse elle-même, et repousse ainsi l'individualité (2), et se pose par là comme le contraire d'elle-même, contraire qu'elle contient d'une façon immédiate, ce qui veut dire qu'elle se pose sous forme d'universel. Mais la détermination de l'individualité universelle abstraite qui est essentielle au moi constitue son être (3). Le moi et son être sont, par conséquent,

(1) *Ist das Ich selber diess Sich-von-sich-unterscheiden :* le moi lui-même est ce *se différencier-de-soi :* c'est-à-dire que la nature entière, l'être entier du moi consiste précisément dans cette différenciation par laquelle non-seulement le moi se différencie, mais il se différencie *d'avec lui-même* (*von sich*), expression destinée à marquer à la fois l'opposition et l'unité plus profondes qui sont dans le moi, car l'être qui se différencie lui-même d'avec lui-même, non-seulement engendre en lui-même une opposition, mais il est identique avec lui-même dans l'opposition, et dans le moment même qui fait l'opposition. Ainsi le moi n'est lui-même qu'en se repoussant lui-même, comme il est dit dans la phrase qui suit.

(2) *Denn als sich auf sich beziehend schliesst seine ausschliessende Einzelnheit sich von sich selber, also von der Einzelnheit, aus,* etc. Littéralement : *car, en tant qu'elle se met en rapport avec elle-même, son individualité exclusive s'exclut elle-même d'elle-même, et partant elle s'exclut de l'individualité,* etc.

(3) L'universel et l'individuel sont inséparables dans le moi. Mais ce qu'on a ici c'est d'abord une individualité universelle, ou, ce qui revient au même, une universalité individuelle abstraite, et cette détermination du moi fait son être (*dessen Seyn ausmacht*), c'est-à-dire dans le moi purement abstrait et immédiat on retrouve l'*être*, car l'immédiatité du moi est précisément l'être. Cependant l'être qu'on a ici n'est plus le simple être, mais l'être qui s'est élevé à l'universel et à l'indivi-

unis d'une façon indivisible. La différence entre mon être et mon moi est une différence qui n'en est point une (1). L'être en tant que moment absolument immédiat, indéterminé, sans différence doit, il est vrai, d'un côté, se distinguer de la pensée qui se différencie elle-même, et qui se médiatise avec elle-même par la suppression de la différence, en d'autres termes, il doit se distinguer du moi (2); mais, d'un autre côté, l'être est identique avec la pensée (3), parce que celle-ci revient de toute médiation à l'immédiatité, de toute différenciation d'elle-même à son unité pure. Le moi est, par conséquent, l'être, ou, si l'on veut, il contient l'être comme moment.

C'est en posant cet être à la fois comme mon contraire

duel, et de plus à l'universel et à l'individuel en tant que moi. Ainsi le moi est, et il est d'une façon individuellement universelle. Ceci d'ailleurs se trouve expliqué et complété par ce qui suit.

(1) Voy. sur cette expression plus loin, § 424.

(2) Le texte a seulement : *Sich mit sich vermittelnden Denken, vom Ich*, etc. : il (l'être) doit se distinguer (ou être distingué, *muss unterscheiden werden*) *de la pensée qui se médiatise avec elle-même, du moi.* On remarquera d'abord que le moi est ici placé à côté de la pensée comme son équivalent. C'est que le moi est déjà la pensée, en tant que pensée, et de la façon dont la pensée est dans le moi. Maintenant le propre de la pensée est non-seulement de médiatiser (car penser l'être et les choses en général c'est les médiatiser), mais de se médiatiser elle-même, et non-seulement de se médiatiser elle-même, mais de se médiatiser avec elle-même en supprimant la médiation ; car par là que la pensée, en les pensant, fait de l'être et des choses des pensées, ou, si l'on veut, les idéalise, elle se médiatise avec elle-même en supprimant la médiation, c'est-à-dire en supprimant l'être en tant que simple être. Cf., sur ce point, et sur ce qui suit, vol. I, *Introduction du traducteur*, ch. VI, p. 98 et suiv.

(3) *Identique*, dans le sens hégélien, c'est-à-dire que la pensée est aussi l'être, et en ce sens elle est identique avec l'être.

et comme identique avec moi, que je sais, et que j'ai l'absolue certitude de mon être (1). On ne doit pas considérer, ainsi que cela arrive lorsqu'on la considère du point de vue de la simple représentation (2), cette certitude comme une sorte de propriété du moi, comme une détermination de sa nature, mais on doit la concevoir comme constituant sa nature même, car le moi ne saurait exister sans se différencier d'avec lui-même, et demeurer en lui-même dans cette différence, ce qui veut dire précisément qu'il ne peut exister sans se savoir lui-même, sans posséder et sans être cette certitude de lui-même. Ainsi la certitude est au moi ce que la liberté est à la volonté. De même que la première fait la nature du moi, ainsi la seconde fait celle de la volonté. Cependant on ne doit comparer cette première certitude qu'avec la liberté subjective, avec le libre arbitre (3). Ce n'est que la certitude objective, la vérité, qui correspond à la liberté réelle de la volonté (4).

(1) *Bin ich Wissen, und habe die absolute Gewissheit meiner Seyns* : *que je suis savoir, et que j'ai*, etc., c'est-à-dire que c'est là la condition absolue de tout savoir, — en prenant ce mot dans le sens le plus large et le plus indéterminé, — ainsi que de la certitude ou affirmation de mon être.

(2) La représentation, en effet, ou la pensée représentative, par là qu'elle ne saisit pas l'idée et l'unité, ajoute au moi la certitude, le savoir de son être comme une sorte de propriété, de telle façon que le moi serait ou pourrait être sans ce savoir.

(3) *Willkür*. Voy. plus loin, § 474.

(4) Hégel veut dire qu'ici, dans le moi, et dans la certitude du moi, on n'a qu'une certitude imparfaite, comme dans le libre arbitre on n'a qu'une forme imparfaite de la volonté, et qu'il y a une autre certitude, la certitude objective, ou, pour parler avec plus de précision, la vérité, qui a son terme correspondant dans la liberté rationnelle et réelle de la volonté. D'ailleurs, le vrai, dans le sens strict du mot, est

D'après cela, le moi qui à la certitude de lui-même est au début un être purement subjectif, un être libre d'une liberté purement abstraite (1) ; c'est l'idéalité, ou la négativité tout à fait indéterminée de toute limitation. Par conséquent, ce n'est pas à une différence réelle, mais à une différence formelle que le moi atteint d'abord en se différenciant ainsi. Mais, comme on l'a montré dans la logique, la différence qui est en soi doit être posée, elle doit en se développant devenir différence réelle.

Relativement au moi, ce développement se fait de telle façon que le moi ne retombe pas dans la sphère anthropologique, dans l'unité sans conscience de l'esprit et de la nature, mais gardant la certitude de lui-même, ainsi que sa liberté, il laisse son contraire se développer en une totalité semblable à la sienne, et il change l'être corporel, tel qu'il est dans l'âme, en un être qui se pose en face de lui d'une façon indépendante, en un objet dans l'acception propre du mot (2). Comme le moi n'est d'abord que l'être subjectif purement abstrait, l'être purement formel, l'être qui, tout en se différenciant d'avec lui-même, n'a pas de contenu, la différence réelle, le contenu déterminé se trouve hors de lui, et réside dans l'objet. Mais comme, d'un autre côté, le moi contient actuellement en lui-même la différence, en d'autres termes, comme il est virtuellement l'unité de lui-même et de son contraire,

supérieur à toute certitude, non-seulement à la certitude subjective, mais à la certitude objective aussi. Voy. plus loin, § 417.

(1) *Das ganz einfach Subjective, das ganz abstract Freie.*

(2) Voy. ci-dessus, page 4.

il est nécessairement en rapport avec la différence qui existe dans l'objet, et il se réfléchit immédiatement de ce contraire sur lui-même. Le moi, qui s'empare (1) ainsi de ce terme qui se différencie réellement de lui (2), en passant dans ce contraire passe en lui-même, et garde la certitude de lui-même dans toute intuition. C'est seulement lorsque j'ai atteint ce point où je me saisis comme moi, que le contraire devient mon objet, qu'il se pose devant moi, et qu'il se trouve en même temps idéalement posé en moi, et par suite ramené à l'unité. C'est pour cette raison que nous avons comparé dans le paragraphe ci-dessus le moi à la lumière. De même que la lumière est la manifestation d'elle-même et de son contraire, l'obscurité, et qu'elle ne se manifeste elle-même qu'en manifestant ce contraire, ainsi le moi ne se révèle à lui-même qu'autant que son contraire se révèle à lui sous la forme d'un terme indépendant.

On voit déjà suffisamment par cette exposition générale de la nature du moi, que par là que celui-ci entre en conflit avec l'objet extérieur, il constitue une sphère plus haute que celle de l'âme naturelle, de cette âme impuissante et en-

(1) *Uebergreift :* va au delà, dépasse en s'en emparant.

(2) *Das wirklich von ihm Unterschiedene.* C'est là, en effet, la différence ou la différenciation qui distingue l'opposition des termes, telle qu'elle a lieu dans la sphère du moi, de celle qui a lieu dans la sphère de l'âme. Dans la sphère de l'âme, par cela même que les termes de l'opposition sont encore à l'état obscur et enveloppé, et qu'ils sont enveloppés l'un dans l'autre, il n'y a pas d'opposition développée et réelle, comme il n'y a pas non plus, et pour cette raison même, la vraie unité, l'unité également réelle et développée. C'est cette opposition et cette unité qui se produisent, ou, pour mieux dire, commencent à se produire dans la sphère du moi.

gagée dans une union, pour ainsi dire, embryonnaire avec le monde, et où se produisent, à cause même de cette impuissance, les divers états maladifs de l'esprit que nous avons considérés précédemment.

§ 415.

L'identité de l'esprit avec lui-même, telle qu'elle est d'abord posée dans le moi (1), n'est que son identité formelle et abstraite. L'esprit qui, en tant que âme, a la forme de l'universalité substantielle (2), se trouve ici, dans ce retour subjectif sur lui-même, mis en rapport avec cette substantialité comme avec un terme négatif, obscur, et qu'il ne peut atteindre (3). Par conséquent, la conscience est, comme en général tout rapport, la contradiction de l'indépendance des deux côtés, et de leur identité, où ces côtés se trouvent absorbés (4).

En tant que moi, l'esprit est essence. Mais par là que dans la sphère de l'essence la réalité est posée comme existant d'une façon immédiate, et d'une façon idéale tout à la fois, l'esprit n'est, en tant que conscience, que comme esprit phénoménal (5).

(1) *Als Ich, en tant que moi.*

(2) *In der Form substantieller Allgemeinheit. Substantiel* est ici entendu dans le sens de substance encore enveloppée, de substance qui n'est qu'en tant que substance, et qui n'a pas encore posé ses modes, ses déterminations.

(3) *Ihm Jenseitige.* Voy. ci-dessous *Zusatz.*

(4) *Der Widerspruch der Selbständigkeit beider Seiten, und ihrer Identität, in welcher sie aufgehoben sind.*

(5) *Ist er als das Bewusstseyn nur das Erscheinen des Geistes* : il (l'esprit) *n'est, en tant que conscience, que l'apparaître de l'esprit.* Nous

(*Zusatz.*) L'action négative que l'esprit purement abstrait ou la simple conscience exerce sur son contraire, est une action négative indéterminée, superficielle, ce n'est pas une action absolue. C'est pour cette raison que dans cette sphère se produit la contradiction d'un objet qui, d'un côté, est en moi, et, de l'autre, a une existence indépendante hors de moi, comme l'obscurité a une existence hors de la lumière (1). L'objet apparaît à la conscience, non comme un terme posé par le moi, mais comme un terme immédiat, qui est simplement, et qui est donné; car la conscience ne sait pas encore que l'objet est actuellement identique avec l'esprit, et que c'est par une scission spontanée de l'esprit lui-même (2) qu'il

ferons d'abord remarquer que le rapport, en tant que simple rapport, n'est pas l'unité véritable, l'unité concrète et absolue, mais que, relativement à cette unité, ce n'est qu'une unité en soi, ou virtuelle, où les termes, tout en s'appelant l'un l'autre, demeurent encore extérieurs l'un à l'autre. C'est là, comme dit le texte, ce qui a lieu dans tout rapport en général. Mais le rapport qu'on a ici est un rapport spécial : c'est le rapport qui a lieu suivant la catégorie de l'essence où les termes ne passent pas simplement l'un dans l'autre, comme dans la catégorie de l'être, mais ils apparaissent et se réfléchissent l'un dans l'autre, et non-seulement ils se réfléchissent l'un dans l'autre, mais chacun d'eux, en se réfléchissant sur lui-même, se réfléchit dans l'autre (voy. *Logique*), ce qui fait, comme on a dans le texte, que les termes y sont posés d'une façon à la fois immédiate et idéale (*ideell*, en ce sens que, par ce côté, ils sont absorbés dans l'unité de l'idée, ils sont idéalisés comme ils peuvent l'être dans cette sphère); ou bien, — ce qui revient au même, — qu'on a ici la contradiction de termes indépendants, c'est-à-dire immédiats et extérieurs l'un à l'autre, et de leur identité.

(1) *Ausser dem Licht :* c'est-à-dire que l'obscurité (*das Dunkele*), tout en étant dans la lumière et en étant inséparable, demeure cependant extérieure à elle. Voy. § précédent.

(2) *Durch eine Selbsttheilung des Geistes.* Par cela même que la conscience ne saisit pas l'unité véritable, elle ne peut non plus saisir le

apparaît comme possédant une complète indépendance. C'est nous qui savons qu'il en est ainsi, nous qui nous sommes élevés à l'idée de l'esprit, et par suite au-dessus de l'identité abstraite et formelle du moi (1).

§ 416.

Par là que le moi n'est pour soi que comme identité formelle, le mouvement dialectique de la notion, la détermination successive (2) de la conscience n'existe pas pour lui comme œuvre de sa propre activité (3), mais elle est virtuellement, et pour la conscience un changement de l'objet. Par conséquent, la conscience apparaît différemment déterminée suivant la différenciabilité de l'objet donné, et sa formation (4) apparaît comme un change-

principe de la différence, ce qui veut dire ici qu'elle ne peut entendre comment l'esprit se scinde lui-même, et apparaît comme sujet et objet à la fois.

(1) L'esprit, en tant que conscience, enveloppe l'âme comme un moment subordonné. L'âme et son contenu, — et il ne faut pas oublier que l'âme est déjà, à sa façon, le tout, — se changent ici en le monde objectif, en l'objet proprement dit (paragraphe précédent). Cet objet est comme le substrat (*substantieller Allgemeinheit*) sur lequel se développe, et que transforme la conscience. Mais par là que la conscience ne franchit pas la sphère de l'*apparence*, elle ne saisit pas non plus la nature intime de l'objet, lequel demeure par cela même, comme dit plus haut le texte, et comme il est dit plus explicitement encore dans le paragraphe suivant, un objet obscur, un *au delà* que la conscience ne peut atteindre. C'est aussi pour cette raison, et en ce sens, que l'identité du moi est une identité abstraite et formelle.

(2) *Fortbestimmung :* la détermination qui progresse, qui va en se développant.

(3) Le texte dit seulement : *en tant que son activité.*

(4) *Seine Fortbildung.*

ment des déterminations de son objet. Le moi, le sujet de la conscience est la pensée (1) ; le développement logique de l'objet est un élément identique dans le sujet et dans l'objet : c'est leur connexion absolue, ce par quoi l'objet est l'objet du sujet (2).

Remarque.

La forme la plus déterminée sous laquelle on peut envisager la philosophie de Kant, c'est que cette philosophie a conçu l'esprit comme conscience, et qu'elle n'est pas une philosophie, mais une simple phénoménologie de l'esprit. Cette philosophie considère le moi comme terme d'un rap-

(1) Le texte a : *Ist Denken*, *est pensée* : c'est-à-dire, ce n'est pas la pensée en général, ou la pensée absolue, mais une certaine pensée, une certaine détermination de la pensée. Voy. ci-dessus, § 414.

(2) *Dasjenige, wonach das Object das Seinige des Subjects ist.* Par là que le sujet et l'objet ne sont pas saisis par la conscience dans leur unité, le moi n'est pour soi (*fuer sich*) que comme identité formelle, c'est-à-dire que dans ce retour que le moi fait sur lui-même, et où il est, et se pense comme sujet-objet on n'a qu'une unité, ou identité abstraite, où le sujet et l'objet, bien qu'intimement unis (§ précéd.) demeurent encore extérieurs l'un à l'autre. Cela fait que dans ce retour sur lui-même le moi n'apparaît pas comme se déterminant lui-même, mais comme déterminé par l'objet. Mais ce n'est là qu'une apparence, ou, pour mieux dire, c'est là le mode suivant lequel les termes se produisent dans la conscience et conformément à sa constitution. Au fond, et spéculativement parlant, le sujet et l'objet ne sont que des moments d'une seule et même idée. Car d'abord le moi, considéré comme sujet de la conscience, est, suivant l'expression du texte, pensée, et partant il est, à l'égal de l'objet, pensée, ou un moment de la pensée. Et l'objet, à son tour, en se développant et en se déterminant, se développe et se détermine (*sich fortbestimmt*) suivant un élément, une nécessité logique qui est aussi dans le sujet, qui est leur rapport absolu (*absoluter Zusammenhang*), et qui fait que l'objet est l'objet du sujet, et qu'il n'est objet qu'en étant l'objet du sujet.

port avec un objet qui dépasse sa sphère, objet qui dans sa détermination abstraite est la *chose en soi*, et c'est sous cette forme finie qu'elle saisit l'intelligence, aussi bien que la volonté. Si dans la notion du *jugement réfléchissant* elle s'élève à l'idée de l'esprit, du sujet-objet, d'un entendement intuitif, etc., ainsi qu'à l'idée de la nature, cette idée retombe, elle aussi, dans le cercle du phénomène, c'est-à-dire d'un principe subjectif. (V. § 58. Intr.) (1) Reinhold a, par conséquent, déterminé le vrai sens de cette philosophie, en la considérant comme une théorie de la conscience, ou de la *faculté représentative*, ainsi qu'il l'appelle. Le point de vue de la philosophie de Fichte est le même, et le non-moi y est simplement déterminé comme objet du moi, tel qu'il se produit dans la conscience où il se pose comme un achoppement infini, c'est-à-dire comme une *chose en soi*. Ainsi si ces deux philosophies montrent que l'esprit est en rapport avec son contraire, elles montrent en même temps qu'elles ne se sont élevées ni à la notion, ni à l'esprit tel que l'esprit est en et pour soi.

Relativement au spinozisme on doit, au contraire, remarquer que dans le jugement par lequel l'esprit se détermine comme moi, comme sujet libre en face de la déterminabilité (2), il s'élève au-dessus de la substance, et que la philosophie, en tant qu'elle saisit ce jugement comme une détermination absolue de l'esprit, s'élève au-dessus du spinozisme.

(1) Voy. aussi vol. I, notre *Introduction*, ch. VI, p. 106.

(2) C'est-à-dire de l'objet, du non-moi. Il y a là un jugement (*Urtheil*), une division, en ce qu'on a deux termes, le moi et le non-moi, et leur rapport.

(*Zusatz* 1.) Bien que le développement de la conscience prenne sa source dans la constitution propre et interne de la conscience elle-même, et qu'il ait même une action négative sur l'objet, de telle façon que celui-ci est changé par la conscience, cependant ce changement apparaît encore comme s'il s'accomplissait sans l'activité subjective de la conscience, et les déterminations que celle-ci pose dans l'objet sont des déterminations qui n'appartiennent qu'à l'objet; ce sont des déterminations purement immédiates (1).

(*Zusatz* 2.) Ce qui domine aussi chez Fichte, c'est la nécessité pour le moi de devoir être achevé par le non-moi. La doctrine de Fichte n'atteint pas l'unité véritable des deux termes. Cette unité n'y demeure que comme une unité qui doit être, parce qu'on y part de cette fausse supposition, que le moi et le non-moi sont quelque chose d'absolu dans leur état de séparation, dans leur finité (2).

(1) *Seyende :* qui sont simplement immédiates. Et ce sont des déterminations immédiates par cela même qu'elles apparaissent comme des déterminations qui ne sont pas médiatisées, transformées par le sujet.

(2) Les considérations contenues dans la remarque et dans le second *Zusatz* ne sont que le résumé du tableau qu'Hégel a tracé de main de maître des doctrines de Kant et de Fichte, ainsi que de celles de Spinoza dans plusieurs de ses écrits, et notamment dans son *Histoire de la philosophie*. Nous nous bornerons à cet égard à faire observer que pour s'élever au point de vue de l'hégélianisme, il faut avoir franchi le point de vue de Kant et de Fichte, ainsi que celui de Spinoza, et qu'il faut les avoir franchis en les entendant, et en se les appropriant. C'est là un point qu'il est à peine besoin de rappeler, et qui, du reste, s'applique à l'histoire de la philosophie en général, puisque l'hégélianisme est l'unité des différents points de vue qui font la base des différentes doctrines. Nous ajouterons que la démonstration de la limitation de la conscience est fournie par le système hégélien en général, mais qu'elle se trouve d'une

§ 417.

La fin de l'esprit, en tant que conscience, c'est de faire que cette apparition de lui-même devienne identique avec son essence, c'est d'élever la certitude de lui-même à la vérité. L'existence que l'esprit a dans la conscience est une existence finie, en ce qu'elle n'est qu'un rapport formel avec soi, qu'elle n'est que la certitude. Par là que l'objet n'est déterminé que d'une manière abstraite comme objet du moi, ou, si l'on veut, par là que l'esprit dans son rapport avec l'objet ne se réfléchit sur lui-même que comme moi abstrait, il y a un contenu que cette existence ne s'est pas encore approprié (1).

(*Zusatz.*) La simple représentation ne distingue pas la *certitude* et la *vérité*. Ce qui est certain pour elle, ce qu'elle considère comme un état subjectif qui s'accorde avec l'objet, c'est à ce qu'elle appelle le vrai, quelque insignifiant et quelque imparfait que puisse être d'ailleurs le contenu de cet état subjectif. Mais la philosophie doit établir une distinction essentielle entre la notion de la vérité, et la simple certitude ; car la certitude que l'esprit possède de lui-même

façon spéciale et directe dans la *phénoménologie*, c'est-à-dire dans la nature de la conscience elle-même ; car, pendant que la conscience pose et développe son contenu, elle s'annule elle-même, et elle s'annule elle-même en montrant sa limitation, et comment elle n'est qu'un moment subordonné de l'idée.

(1) *Der nicht als der Seinige ist* : *qui* (le contenu) *n'est pas en tant que sien*, c'est-à-dire qui n'est pas de cette existence, la conscience, et par suite il faut s'élever au dessus de la conscience pour atteindre et s'approprier ce contenu.

dans la sphère de la simple conscience est encore quelque chose de faux (1), quelque chose qui se contredit lui-même, par là qu'ici l'esprit, à côté de la certitude abstraite qu'il possède de demeurer en lui-même, a immédiatement la certitude opposée d'être en rapport avec un terme autre que lui-même. Cette contradiction doit être supprimée ; et c'est dans cette contradiction elle même qu'il y a une tendance à se supprimer. La certitude subjective ne doit pas s'arrêter devant l'objet comme devant une limite, mais elle doit atteindre à l'objectivité véritable. Et l'objet, à son tour, ne doit pas devenir mon objet d'une façon purement abstraite, mais suivant tous les aspects de sa nature concrète. Ce but est déjà pressenti par la raison qui a foi en elle-même, mais c'est seulement la connaissance rationnelle, la connaissance suivant la notion qui l'atteint (2).

§ 418.

Les degrés de cette élévation de la certitude à la vérité sont :

(1) *Unwahres* : le non vrai, qui n'est pas le vrai réel.

(2) Autre chose, en effet, est être certain, avoir la certitude (*Gewissheit*) que l'objet est tel qu'on le pense, ou, pour mieux dire, qu'on se le représente, et autre chose est atteindre à l'unité du sujet et de l'objet. Dans le premier cas, l'objet est donné au sujet, et par suite il lui demeure extérieur, ce qui fait précisément qu'on n'a pas la vraie connaissance, la connaissance de la nature intime de l'objet, et partant du sujet lui-même, et qu'ainsi la contradiction n'est pas non plus levée. On peut dire aussi que la certitude est un état non-seulement subjectif, mais passif relativement à l'objet qui l'engendre, et que, par conséquent, ce n'est pas l'acte de la pensée qui engendre à la fois le sujet et l'objet, ce qu'accomplit précisément la pensée qui connaît suivant la notion. Voy. plus loin, § 421.

a). La *conscience en général* (1), la conscience qui a un objet comme tel.

b). La *conscience de soi* (2), qui a le moi pour objet.

c). L'unité de la conscience et de la conscience de soi, où l'esprit se perçoit lui-même dans le contenu de l'objet, et se perçoit lui-même comme déterminé en et pour soi. C'est la *raison*, la *notion de l'esprit* (3).

(*Zusatz.*) Les trois degrés de l'élévation de la conscience à la raison que nous venons de marquer dans le paragraphe ci-dessus sont déterminés par la puissance de la notion dont l'action s'exerce tout aussi bien sur le sujet que sur l'objet, et ils peuvent, par conséquent, être considérés comme autant de jugements. Mais, ainsi que nous l'avons remarqué plus haut (4), le moi abstrait, la simple conscience n'en a encore aucune connaissance. C'est ce qui fait que, pendant que le non-moi, qui se pose d'abord dans la conscience comme une existence indépendante, se trouve supprimé par la puissance de la notion qui s'affirme en lui (5), — et que par suite l'objet se dépouille de sa forme immédiate, extérieure et individuelle, et revêt la forme de l'universel, et de l'être qui est donné intérieurement, et que la conscience reçoit en elle cet objet ainsi reproduit (6), — la réalisation de cette involution interne du moi

(1) *Bewusstseyn ueberhaupt.*

(2) *Selbstbewusstseyn.*

(3) De l'esprit comme tel, ou proprement dit. Voy. plus loin, § 539 et suiv.

(4) § 415, *Zusatz.*

(5) *An diesem sich bathätigende Macht* : la force qui *s'affirme, se démontre, et se réalise en lui*, car *sich bathætigen* implique tout cela.

(6) *Diess Erinnerte.* En effet, l'objet se trouve reproduit dans la

lui-même apparaît à celui-ci simplement comme un acte par lequel il donne à l'objet une existence intérieure (1). Ce n'est que lorsque l'objet a revêtu la forme interne du moi (2), et que la conscience en se développant est devenue conscience de soi, que l'esprit voit dans la puissance de son activité interne (3) la puissance qui est présente dans l'objet, et qui le pénètre de son action. Ainsi ce qui dans la sphère de la simple conscience n'est que pour nous, pour nous qui considérons l'objet (4), dans la sphère de la conscience de soi il existe pour l'esprit lui-même. La con-

conscience, non en tant qu'objet immédiat et extérieur, mais en tant qu'objet modifié, transformé par la puissance de la notion.

(1) *So erscheint dem Ich sein eben dadurch zu Stande kommendes eigenes Innerlichwerden als eine Innerlichmachung des Objects* : *la réalisation de son propre devenir intérieur apparaît par cela même au moi comme un faire, un rendre intérieur l'objet.* Dans la conscience, en tant que simple conscience, et qui n'est pas encore conscience de soi, on a le premier rapport et comme la première rencontre du moi et du non-moi. Dans ce premier rapport, le moi ne s'est pas encore emparé du non-moi, de sorte que celui-ci apparaît comme un terme qui est lié au moi, mais qui lui est encore extérieur, qui n'est pas encore le non-moi du moi. Cela fait que le moi, en s'emparant de l'objet, et en revenant sur lui-même avec l'objet apparaît comme si son action se bornait à faire de l'objet extérieur un objet intérieur. Mais il y a plus que cela : le moi, en changeant l'objet extérieur, immédiat et individuel en un objet intérieur, médiat et général, ne fait que se développer lui-même, qu'entrer plus profondément dans sa nature, devenir intérieur à lui-même, suivant l'expression du texte, car l'objet, ou le non-moi n'est tel que dans et par le moi, et en tant que moment essentiel du moi, de sorte que le moi, en s'emparant de l'objet et en le développant, s'empare de lui-même, de sa nature, et la développe.

(2) *Zum Ich verinnerlicht ist* : *est devenu chose intérieure dans le moi et comme le moi.*

(3) *Seiner eigenen Innerlichkeit* : *de sa propre intériorité.*

(4) Qui le considérons du point de vue de l'idée spéculative.

science de soi a la conscience pour objet, et se pose ainsi en face d'elle. Mais la conscience se retrouve comme moment dans la conscience de soi. Par conséquent, la conscience de soi atteint nécessairement à ce point où, en se repoussant elle-même (1), elle se pose devant elle une autre conscience de soi, et se donne en celle-ci un objet qui est identique avec elle, mais qui a aussi une existence indépendante (2). Cet objet est d'abord un moi immédiat individuel. Mais, lorsque celui-ci se trouve affranchi de cette forme de la subjectivité exclusive (3) qui l'accompagne encore, et qu'il est saisi comme une réalité que la

(1) *Durch Abstossung seiner von sich selbst* : *par la répulsion de soi-même d'avec soi-même.* Expression qui pourra paraître singulière, mais qui est très-exacte. En effet, l'être qui se scinde lui-même, ou qui a en lui-même le principe de sa scission ou de son opposition, repousse lui-même une partie de lui-même. Mais comme l'opposition affecte sa nature entière, il est encore plus exact de dire qu'il se repousse lui-même d'avec lui-même. C'est, du reste, une locution que nous avons souvent rencontrée, et qui exprime très-bien la nature spéculative de l'idée, c'est-à-dire sa différence et son identité.

(2) Ainsi l'on a d'abord l'opposition de la conscience de soi, et de la conscience. Mais la conscience de soi contient la conscience comme un moment subordonné, car elle n'est conscience de soi qu'autant qu'elle est d'abord conscience. La conscience de soi se repousse donc elle-même non-seulement en tant que conscience, mais en tant que conscience de soi; car, en se repoussant elle-même comme conscience, elle se repousse aussi comme conscience de soi. En d'autres termes, la conscience de soi n'est conscience de soi réelle et concrète qu'autant qu'elle arrive à ce point où son objet, son non-moi, lui est adéquat, c'est-à-dire est une autre conscience de soi. Du reste, ces déductions se comprendront mieux à leur place, et à mesure que le moi se développe.

(3) Non de la *subjectivité*, mais de la subjectivité *exclusive* (*einseitigen Subjectivität*), c'est-à-dire de la subjectivité qui n'est pas encore complétement développée.



subjectivité de la notion a pénétrée, et partant comme idée (1), la conscience de soi s'élève de son état d'opposition avec la conscience à l'identité médiate avec elle, et par là à l'être-pour-soi concret du moi, à la raison qui se reconnaît elle-même dans le monde objectif, à la raison absolument libre (2).

Il est à peine besoin de remarquer (3) que la raison, qui dans notre exposition apparaît comme venant la troisième et la dernière, n'est pas un terme qui arrive simplement le dernier, un résultat qui sort de données qui lui sont en quelque sorte étrangères, mais que c'est bien plutôt le principe qui est au fond de la conscience, et de la conscience de soi, et qui se reconnaît et s'affirme par la suppression de ces dernières comme leur unité originaire, et leur vérité.

a.

LA CONSCIENCE COMME TELLE.

α) CONSCIENCE SENSIBLE.

§ 419.

La conscience est d'abord conscience immédiate, et par conséquent son rapport avec l'objet est la certitude simple

(1) Non comme idée absolue, mais comme idée, c'est-à-dire comme unité des oppositions ou des différents moments dans la sphère de la conscience.

(2) C'est-à-dire qui est *absolument* libre en se reconnaissant et en se réalisant dans le monde objectif, et plus encore, et surtout dans l'esprit absolu.

(3) Parce que c'est une remarque qu'on a faite plusieurs fois, et que d'ailleurs c'est là la marche et la nature systématique de l'idée.

et abstraite qu'elle a de ce dernier (1). A son tour, et par cela même, l'objet est un objet immédiat, qui est simplement, qui se réfléchit sur lui-même, et qui est en outre déterminé comme individualité immédiate (2). C'est là la *conscience sensible*.

Remarque.

La conscience, en tant que rapport, ne contient que les catégories qui appartiennent au moi abstrait ou à la pensée formelle, et qui sont pour elle les déterminations de l'objet (§ 416). Ce que sait, par conséquent, de l'objet la conscience sensible c'est qu'il *est*, qu'il est *quelque chose*, que c'est *une chose qui existe*, que c'est *une chose individuelle*, etc. (3). Cette conscience apparaît comme la plus riche en contenu, mais elle est la plus pauvre en pensée. Ce qui fait ce riche contenu ce sont les déterminations de la sensibilité, lesquelles constituent la matière de la conscience (V. § 414), l'élément substantiel et qualitatif, qui dans la sphère anthropologique est l'âme, et que l'âme sent au

(1) C'est le premier moment, le moment le plus immédiat et le plus superficiel de la certitude (*Gewissheit*). Il faut noter que la certitude commence avec la conscience, et qu'il n'y a, à proprement parler, ni certitude ni connaissance dans la sphère de l'âme.

(2) Le texte a : *comme immédiatement individuel*, ce qui explique l'autre expression, *qui se réfléchit sur lui-même* (*in sich reflectirter*), car l'objet qui ne se réfléchit encore que sur lui-même est l'objet individuel, mais immédiatement individuel.

(3) *Seyenden*, *Etwas*, *existirenden Dinge*, *Einzelnem und sofort*. Ce sont les déterminations les plus immédiates des catégories de l'être et de l'essence, et aussi de la catégorie de la notion qui pénètre dans la conscience, comme elle peut y pénétrer.

dedans d'elle-même. C'est cette matière que ce retour de l'âme sur elle-même, le moi (1), scinde et sépare de lui-même, en la marquant d'abord de la détermination de l'être (2).— L'individualité dans l'espace et dans le temps, l'*ici* et l'*à présent*, comme j'ai déterminé l'objet de la conscience sensible dans la *Phénoménologie de l'esprit*, p. 25 et suiv., appartient strictement parlant à l'intuition (3). Ici l'on ne doit prendre d'abord l'objet que suivant le rapport qu'il contient avec la conscience, savoir, comme un être qui est extérieur à la conscience, mais qui n'est pas encore déterminé comme extérieur en lui-même, ou, ce qui est le même, comme extérieur à lui-même (4).

(1) Le texte a : *Die Reflexion der Seele in sich, Ich*, etc. Le moi est, en effet, amené par un retour de l'âme sur elle-même, ou de l'esprit, en tant que âme, sur lui-même, en ce sens que l'esprit s'y sépare, plus qu'il ne le fait dans l'âme, de la nature, et qu'il rentre en lui-même, c'est-à-dire il entre plus profondément dans sa nature (l'*Innerlichwerden* du paragraphe précédent).

(2) C'est le moment immédiat, l'immédiatité du moi. Ainsi le contenu de l'âme, de la sensation, du sentiment, etc., se retrouve dans la conscience, et il fait la matière (*Stoff*) et l'élément substantiel et qualitatif (*das Substantielle und Qualitative*) sur lesquels se développe la conscience, et que la conscience élabore et transforme. Ici l'âme et son contenu constituent comme le fond, la matière virtuelle d'où part la conscience. C'est la substance du moi qui n'est pas encore développée. C'est aussi un fond qualitatif, en ce sens que c'est un fond, une matière, une substance qui a été déjà *qualifiée* par l'âme, et qui se trouve ainsi préparée à faire le fond de la conscience.

(3) Voy. ci-dessous, *Zusatz*, et plus loin, § 449.

(4) *An ihm selbst Aeusserliches, oder als Ausser-sich-seyn*, etc. En effet, ici, au point de départ, et lorsqu'il n'y a pas encore eu de médiation entre le sujet et l'objet, l'objet est bien extérieur au sujet, mais il n'est pas extérieur en lui-même, et par suite à lui-même, précisément parce que le sujet ne s'est pas encore réfléchi sur lui, ou, ce qui revient au même, parce qu'il ne s'est pas encore réfléchi sur le sujet.

(*Zusatz.*) Le premier des trois degrés du développement de l'esprit phénoménologique que nous avons marqués dans le paragraphe précédent, c'est-à-dire la conscience, parcourt lui-même trois degrés, savoir, les degrés :

1° De la conscience sensible (1),

2° De la conscience perceptive (2),

3° De la conscience intellective (3).

Dans cette série de moments, on a un développement logique.

1° Premièrement, l'objet est un terme immédiat, et qui est simplement.

C'est ainsi qu'il apparaît à la conscience sensible. Mais ce moment immédiat ne contient pas de vérité, et l'on passe nécessairement de ce moment à l'existence essentielle (4) de l'objet.

2° Lorsque c'est l'essence des choses qui devient l'objet de la conscience, celle-ci n'est plus conscience sensible, mais conscience perceptive. Dans cette sphère les choses individuelles sont mises en rapport avec l'universel ; mais elles ne sont que mises en rapport avec lui (5).

Ce n'est donc pas encore la véritable unité de l'indivi–

(1) *Sinnlichen.*

(2) *Wahrnehmenden.*

(3) *Verständigen.* Nous traduirons ce mot par *intellectif* ou par *suivant l'entendement.* Sa signification, ainsi que celle de *Wahrnehmen*, sont déterminées par ce qui suit, et à leur place § 421 et suiv.

(4) *Wesentlichen Seyn* : l'être essentiel, l'être qui est suivant l'essence, et qui n'est plus l'être immédiat.

(5) *Aber auch nur bezogen* : *mais aussi seulement mises en rapport.* C'est-à-dire rattachées d'une certaine façon à l'universel, d'une façon qui n'est qu'un *mélange* (*Vermischung*), comme il est dit dans la phrase qui suit, et au § 422, où l'on trouvera l'explication de ce passage.

duel et de l'universel qu'on a ici, mais seulement leur mélange. Il y a là une contradiction (1), qui, en se développant, amène le troisième degré de la conscience, c'est-à-dire,

3° La conscience intellective, et qui trouve dans cette conscience sa solution en ce sens que l'objet y est rabaissé, ou, si l'on aime mieux, élevé à la phénoménalité d'un être interne qui est pour soi (2). Cette phénoménalité, c'est l'être vivant. C'est en considérant l'être vivant que se fait jour la conscience de soi (3); car dans l'être vivant l'objet se change en une existence subjective, et la

(1) La contradiction de l'individuel et de l'universel.

(2) *Als dort der Gegenstand zur Erscheinung eines für sich seyenden Innern herabgesetzt oder erhoben wird* : *en ce que là* (dans la conscience intellective) *l'objet est rabaissé ou élevé à l'apparition d'une chose interne qui est pour soi*. Cette apparition, ce phénomène, cette existence qui est et se meut dans la sphère de l'essence, est, comme il est dit dans la phrase qui suit, l'être vivant, l'animal. Maintenant, l'animal est *une chose interne qui est pour soi*, en ce sens que l'animal concentre en lui la nature, et qu'il fait son unité. En étant cette unité, il est pour soi, et c'est parce qu'il est pour soi, c'est-à-dire parce qu'il contient et dépasse à la fois les autres sphères de la nature, qu'il est cette unité. Maintenant, si l'on compare cette *Erscheinung* qui doit concilier la contradiction avec les deux sphères précédentes de la conscience, on pourra dire qu'il y a progrès, et que l'objet *erhoben wird*, qu'il se trouve placé par là dans une sphère plus concrète. Mais si on la compare avec des déterminations ultérieures et plus concrètes, cette *existence interne* est vis-à-vis de ces dernières une existence abstraite, et en ce sens l'objet s'y trouve rabaissé (*herabgesetzt*). C'est là l'explication en quelque sorte littérale de ce passage. Mais il va sans dire que la pensée de Hégel ne peut être saisie que dans les développements qui vont suivre.

(3) *Zündet sich das Selbstbewusstsein an* : *s'allume la conscience de soi*. C'est-à-dire que dans la contemplation (*in der Betrachtung*, c'est l'expression du texte) de l'être vivant le moi trouve un objet qui lui est adéquat, et qu'ainsi s'allume, c'est-à-dire commence à poindre la lumière de l'unité, qui est ici la conscience de soi.

conscience s'y reconnaît comme constituant elle-même l'élément essentiel de l'objet, s'y réfléchit de l'objet sur elle-même, et devient à elle-même son propre objet (1).

Après cet aperçu général des trois degrés du développement de la conscience, nous allons les examiner de plus près en commençant par la conscience sensible.

Ce n'est pas parce c'est seulement en elle que l'objet nous est donné par les sens que cette forme de la conscience se distingue de ses autres formes, mais bien plutôt parce que dans sa sphère l'objet, que ce soit d'ailleurs un objet externe ou un objet interne, n'est encore marqué d'aucune autre détermination de la pensée que de celle de l'être d'abord (2), et ensuite de celle suivant laquelle l'objet est un être indépendant qui m'est opposé, qui se réfléchit sur lui-même, un être individuel qui se pose en face de mon individualité, un être immédiat.

Le contenu particulier de l'être sensible, par exemple, l'odeur, la saveur, la couleur, appartient en propre à la sensation, ainsi que nous l'avons vu au § 402. D'un autre côté, la forme spéciale des choses sensibles, savoir, être extérieur à soi-même, l'extériorité dans l'espace et dans le temps, est la détermination de l'objet, qui, comme on le verra au § 449, est saisie par l'intuition. Par conséquent

(1) Puisque la conscience devient ici son objet à elle-même, elle constitue aussi l'élément, la détermination essentielle (*das Wesentliche*) de l'objet, et se reconnaît comme telle, ou, comme dit le texte, *entdekt sich selber*, *se découvre elle-même* comme telle. C'est ici, en effet, et non avant qu'elle découvre qu'elle est aussi le principe de l'objet. Voy. § 423 et suiv.

(2) Le texte a : que de celle *d'être* (*zu sein*), ce qui revient ici au même. Voy. sur ce point notre *Introduction*, vol. I, ch. II et VI.

ce qui reste pour la conscience sensible comme telle c'est la détermination de la pensée que nous venons d'indiquer, détermination en vertu de laquelle le contenu multiple et particulier des sensations se trouve ramené à une unité qui est hors de moi (1), unité qui n'est présente à ma conscience que sous une forme immédiate et individuelle, qui y arrive à tel instant, accidentellement, et qui un instant après y disparaît, dont l'existence surtout aussi bien que les propriétés me sont données, et qui par suite est telle que j'ignore d'où elle vient, pourquoi elle a telle nature, et si elle contient une vérité.

De ce rapide aperçu de la nature de la conscience immédiate ou sensible il suit que cette conscience est une forme tout à fait inadéquate au contenu universel en et pour soi du droit, de la moralité et de la religion, et qu'elle vicie ce contenu, car en elle l'être absolument nécessaire éternel, infini, interne (2) revêt la forme de l'être fini, isolé, et extérieur à lui-même. Par conséquent, lorsque de nos jours on a prétendu qu'il n'y a qu'une connaissance

(1) *Zu einem ausser mir seyenden Eins sich zusammennimmt* : *se résume et se concentre* (le contenu de la sensation) *en un un qui est hors de moi*, c'est-à-dire l'objet ; de sorte que l'on n'a plus le simple contenu de la sensibilité, mais on a ce contenu en tant qu'objet, et ici en tant que simple objet immédiat posé en face du sujet, comme une chose indépendante et qui est donnée au sujet.

(2) Le texte dit : l'absolument nécessaire, éternel, infini, interne, etc. Le terme *interne* (*Innerlich*) doit être ici entendu dans le sens de l'être qui est pour soi, qui est revenu sur lui-même, et qui par et dans ce retour sur lui-même trouve au dedans de lui-même la plénitude de son être, sa réalité. C'est le contraire de l'être qui est extérieur à lui-même (*Sich-selber-aeusserlich*), comme il est dit dans l'autre membre de la phrase.

immédiate de Dieu (1), on n'est pas allé au delà de cette connaissance qui peut affirmer de Dieu simplement qu'il est, qu'il est hors de nous, et qu'il apparaît à la sensibilité comme doué de telle ou telle propriété. Une semblable conscience ne peut conduire qu'à une sorte de verbiage par lequel on veut nous faire accepter pour de la religion des assertions arbitraires sur la nature de l'être divin, que cette conscience ne saurait atteindre.

§ 420.

L'être sensible (2) devient, en tant que *quelque chose*, autre que lui-même.

Le quelque chose qui s'est réfléchi sur lui-même, c'est-à-dire la chose (3) a plusieurs propriétés, et en tant qu'être

(1) Doctrine de Jacobi.

(2) *Das Sinnliche*, c'est-à-dire ici *le sensible* en tant qu'objet.

(3) Car on n'a pas ici le *quelque chose*, l'*Etwas* proprement dit, et tel qu'il est dans la sphère de l'*être*, mais le quelque chose qui s'est réfléchi sur lui-même, et tel qu'il est dans la sphère de l'*essence*, c'est-à-dire on a *la chose* (*Ding*). Ce sont là des déterminations logiques suivant lesquelles se développe la conscience. On ne saisirait pas cependant la véritable pensée de Hégel si l'on n'y voyait que la détermination logique. Ce qu'on a ici ce n'est pas simplement la chose, mais la chose en tant qu'objet, ou non-moi, ou, pour parler avec plus de précision, on a la chose dans le non-moi. En d'autres termes, la chose est bien une détermination, et une détermination nécessaire du non-moi, mais elle n'en est qu'une détermination subordonnée. Ainsi, si l'objet est ici l'unité de déterminations et de rapports multiples et divers (voy. § précédent), il l'est bien suivant la chose, mais il l'est surtout en tant qu'objet, et en tant qu'objet qui a sa nature spéciale, c'est-à-dire en tant que moment de la conscience. Du reste, ces considérations, nous avons à peine besoin de le rappeler, s'appliquent à l'esprit en général dans ses rapports avec la logique et la nature. Ces détermi-

individuel, elle a dans son immédiatité des prédicats divers. Par conséquent, cette individualité multiple de la sphère sensible devient un être complexe (1), une multiplicité de rapports de déterminations réfléchies et de généralités. — (2) Ce sont là des déterminations logiques posées par le principe pensant, c'est-à-dire ici par le moi. Mais pour le moi, en tant que moi phénoménal (3), c'est l'objet qui se change ainsi. Dans son rapport avec l'objet ainsi déterminé, la conscience sensible est la conscience perceptive (4).

(*Zusatz.*) Le contenu de la conscience sensible est essentiellement un contenu dialectique. Car il doit avoir la forme individuelle (5), mais par cela même il n'est pas un individu, mais tous les individus. Et précisément parce que le contenu individuel exclut tout autre contenu, il est en rapport avec un contraire, se produit (6) comme allant au delà de ses propres limites, comme dépendant

nations logiques, c'est le principe pensant (*das Denkende*), comme il est dit ci-dessous, § 422, c'est-à-dire l'esprit, et l'esprit qui est ici en tant que moi, qui les pose. Cf. plus loin § 422.

(1) *Ein Breites : un être étendu*, un être qui embrasse des élémens multiples.

(2) *Allgemeinheiten* : des notions, ou, pour mieux dire, des représentations générales, vagues et indéterminées.

(3) *Als erscheinend*; car pour le moi spéculatif, ou en tant qu'il est dans la pensée spéculative, les changements ou développements de l'objet sont aussi les développements du moi. Voy. plus haut, § 418, *Zusatz.*

(4) *Das Wahrnehmen.* Nous avons traduit ce mot par *conscience perceptive*, ou *perception*; mais, comme on le verra par ce qui suit, ce mot a ici un sens spécial qui n'est pas exactement rendu par *perception*.

(5) *Das Einzelne seyn* : il doit être *l'individu* ou *l'individuel.*

(6) *Erweist sich : se montre lui-même*, etc.

d'un contraire, comme médiatisé par ce dernier, et comme impliquant ce dernier. La vérité la plus proche de l'individualité immédiate est par conséquent son rapport avec son contraire. Les déterminations de ce rapport sont ce qu'on appelle déterminations réfléchies, et la conscience qui saisit ces déterminations c'est la *perception*.

β). PERCEPTION.

§ 421.

La conscience qui a franchi les limites de la sensibilité veut saisir l'objet dans sa vérité. Elle ne s'arrête plus à l'objet purement immédiat, mais elle saisit l'objet en tant que médiatisé, en tant qu'il s'est réfléchi sur lui-même et dans sa forme générale. On a ainsi dans l'objet une combinaison de déterminations sensibles, et de déterminations de la pensée développées et contenant des rapports plus complexes ; et, par suite, l'identité de la conscience avec l'objet n'est plus ici l'identité abstraite, la certitude (1), mais l'identité déterminée, un savoir (2).

(1) *Gewissheit* : ce qui détermine aussi avec plus de précision le sens de ce mot. La *Gewissheit* est en général une affirmation et une conviction immédiate et subjective qui ne sauraient atteindre au vrai savoir, à la nécessité et à l'unité de la connaissance médiate et spéculative. Voy. plus haut, § 417.

(2) *Ein Wissen.* Le savoir est une identité, et une identité déterminée en ce que le sujet et l'objet, ou les contraires en général s'y unissent et s'y compénètrent suivant leur nature objective et déterminée, tandis que la certitude est bien une identité, puisque le sujet s'y joint à l'objet, mais, comme le sujet et l'objet y demeurent encore extérieurs l'un à l'autre, on n'y a qu'une identité *abstraite*, et l'on pourrait ajouter contingente et indéterminée.

Remarque.

Si l'on veut déterminer d'une manière plus précise (1), le point de vue de la conscience auquel se place la philosophie de Kant pour saisir l'esprit, on verra que c'est le point de vue de la perception, lequel est en général le point de vue de notre conscience ordinaire, comme aussi plus ou moins celui des sciences. On part de la certitude sensible de perceptions ou d'observations individuelles (2), qui doivent être élevées à la vérité (3), par là qu'on les considère dans leur rapport, qu'on réfléchit sur elles, et qu'en général on les change d'après des catégories déterminées en quelque chose de nécessaire et d'universel, en des principes empiriques (4).

(*Zusatz.*) Quoique la perception prenne son point de départ dans l'observation sensible, elle ne s'arrête pas à celle-ci, elle ne se borne pas simplement à sentir, à savourer, à voir, à entendre, mais elle atteint nécessairement à ce point où elle met en rapport la chose sensible avec un terme général qu'on ne saurait observer d'une façon immédiate, où elle reconnaît dans les choses individuelles elles-mêmes un élément commun (5), dans la force, par exemple, l'unité

(1) Qu'on ne l'a fait au § 416.

(2) *Einzelner* : individuelles, isolées, séparées.

(3) Ce qui fait, en effet, la vérité des faits, des choses individuelles et sensibles c'est leur principe, le général, l'idée.

(4) *Erfahrungen* : expériences généralisées, lesquelles ne peuvent par cela même s'affranchir de l'élément immédiat et empirique.

(5) Le texte dit : reconnaît chaque chose individuelle (*jedes Vereinzelte*) *comme une chose qui a en elle-même un lien, un rapport commun* (*als ein in sich selber Zusammenhangendes*).

de ses manifestations, et cherche dans ces choses les rapports et les médiations qui les lient les unes aux autres. Par conséquent, pendant que la conscience purement sensible se borne à montrer les choses (1), ou, ce qui revient au même, ne les montre que dans leur immédiatité, la perception en saisit les rapports, fait voir que lorsque telles conditions sont données, telle conséquence s'ensuit, et commence ainsi à démontrer la vérité des choses (2). Cette démonstration est cependant encore une démonstration imparfaite ; ce n'est nullement la plus haute démonstration. Car ce par quoi la chose doit être ici démontrée est lui-même un terme présupposé, et qui, par suite, a besoin d'être démontré à son tour ; de telle sorte que dans cette sphère on va d'une présupposition à une autre présupposition, et l'on tombe dans le progrès de la fausse infinité. C'est dans ce champ que se meut la science empirique suivant laquelle tout doit tomber dans les limites de l'expérience. Mais il ne peut y avoir de connaissance philosophique que là où l'on s'affranchit de cette démonstration de la science empirique, qui demeure emprisonnée dans le cercle des présuppositions, et où l'on s'élève à la nécessité absolue des choses.

Nous avons déjà fait observer au § 416 que le développement de la conscience apparaît comme un changement des déterminations de son objet. Nous pouvons ajouter

(1) *Die Dinge nur weist.*

(2) Le terme *Wahrnehmen* exprime mieux que *perception* cette fonction, ou ce moment de la conscience. C'est la perception, et la première perception de la vérité, le moment où l'esprit s'élève au-dessus des choses sensibles, et commence à reconnaître et à penser l'idée : *und so beginnt die Dinge als* WAHR *zu erweisen.*

relativement à ce point, que pendant que la conscience perceptive supprime l'individualité des choses, qu'elle pose celles-ci dans leur idéalité, et qu'elle montre par là que le rapport de l'objet avec le moi n'est point un rapport extérieur (1), le moi rentre en lui-même, il devient de plus en plus intérieur à lui-même, sans que cependant la conscience cesse de considérer cette involution du moi (2) comme si elle avait lieu dans l'objet (3).

§ 422.

Cette union de l'individuel et de l'universel est un mélange, parce que l'individuel y demeure comme être qui fait le fond du rapport, et qui y garde son existence indépendante vis-à-vis de l'universel (4) avec lequel il est en même temps en rapport. Elle contient, par conséquent, la contradiction multiforme (5), (laquelle en général est la

(1) *Ideell setzt und somit die Aeusserlichkeit der Beziehung des Gegenstandes auf das Ich negirt* : elle *les pose idéalement, et par là* (par cela même qu'elle les pose idéalement, c'est-à-dire en tant que moments de l'idée, et dans l'unité de l'idée) *elle nie l'extériorité du rapport de l'objet avec le moi.*

(2) *Diess Insichgehen.*

(3) Voy. § suiv.

(4) *Weil das Einzelne zu Grunde liegendes Sein und fest gegen das Allgemeine bleibt* : *parce que l'individuel demeure l'être qui est au fond et* (il demeure) *ferme vis-à-vis de l'universel*. C'est-à-dire que, bien que l'individuel, la chose sensible, soit ici en rapport avec l'universel, le rapport est cependant tel qu'il y demeure comme être, comme moment immédiat qui en fait le fond, le point de départ, et dont ce rapport ne peut s'affranchir.

(5) Le texte a : *Sie ist daher der vielseitige Widerspruch* : *elle est, par conséquent, la contradiction multiple, qui offre plusieurs côtés, ou qui vient de plusieurs côtés*. C'est pour cela aussi que l'union de l'individuel et de

contradiction des choses individuelles de l'aperception sensible qui doivent constituer la raison (1) du principe empirique, et de l'universel qui lui aussi, et bien plutôt doit constituer la raison et l'essence), de l'individualité qui, considérée dans son contenu concret, constitue l'élément indépendant, et des propriétés multiples, qui elles aussi, et bien plutôt sont des matières générales indépendantes, indépendantes de ce lien négatif (2), ainsi que les unes des autres. (Voy. § 123 et suiv.) C'est spécialement ici que se produit la contradiction du fini à travers toutes les formes des sphères logiques, et qu'elle se produit de la façon la plus concrète, par là que le *quelque chose* est déterminé comme objet. (Voy. § 194 et suiv.) (3).

l'universel est ici *un mélange*, car ici il peut se produire un nombre indéterminé de rapports et de contradictions, comme c'est expliqué par ce qui suit. Voy. aussi § 419, *Zusatz*.

(1) *Grund*.

(2) C'est un lien négatif, en ce que la contradiction n'y est pas conciliée.

(3) Ainsi l'on a ici une contradiction multiple, laquelle est aussi un mélange, en ce que l'individuel, dans son existence à la fois immédiate et concrète, entre en conflit d'une façon indéterminée avec l'universel, c'est-à-dire avec un nombre indéfini de matières et de propriétés. La contradiction consiste en ce que la chose sensible doit, d'une part, constituer le fond, le point de départ, l'être du rapport, et que, d'autre part, elle se nie elle-même (voy. § précéd.), et qu'elle se nie elle-même parce qu'elle contient l'universel qui doit lui aussi, et bien plutôt constituer de son côté la raison et l'essence. De plus, comme ici le quelque chose, ou, pour mieux dire, ce mouvement négatif des choses sensibles est cette haute unité qui constitue le monde objectif (le monde objectif ou l'objet, bien entendu, tel qu'il existe ici dans la conscience), on voit ici se reproduire toutes les formes logiques de la contradiction qui appartiennent aux sphères plus abstraites, sphères dont l'objet est l'unité.

γ). ENTENDEMENT.

§ 423.

La vérité dans laquelle passe l'aperception (1) est que l'objet fait plutôt le côté phénoménal (2), et qu'au contraire son retour sur lui-même constitue une existence interne pour soi (3) et l'universel. La conscience de cet objet est l'*entendement*. Cette existence interne contient, d'une part, la multiplicité de l'être sensible en tant que supprimée, et de cette façon elle est l'identité abstraite (4), mais, d'autre part, et à cause de cela (5), elle contient aussi la multiplicité, mais la multiplicité en tant que différence interne et simple (6) qui demeure identique avec elle-même dans la succession des phénomènes. Cette différence simple con-

(1) *Die nächste Wahrheit des Wahrnehmens* : *la plus proche vérité de la perception*, etc. C'est-à-dire que la perception passe dans l'entendement précisément parce que l'entendement fait sa vérité la plus immédiate, vérité qui par cela même annule et absorbe la perception.

(2) Le texte dit : *vielmehr Erscheinung ist* : *l'objet est plutôt phénomène*.

(3) *Für sich seyendes Inneres* : une chose, un état, une existence interne, mais une existence interne qui est pour soi, c'est-à-dire qui est revenue sur elle-même, et qui enveloppe l'autre côté, le côté externe.

(4) Le moment immédiat de l'entendement.

(5) C'est-à-dire à cause de l'identité abstraite, car l'identité abstraite suppose l'identité concrète, l'identité qui contient la multiplicité et la différence.

(6) *Als innern einfachen Unterschied* : *en tant que différence interne simple*. C'est une différence *interne* dans le sens que l'on vient d'indiquer; c'est une différence *simple* en ce sens qu'on n'a plus ici la multiplicité et la différence des choses sensibles, mais la multiplicité et la différence des déterminations de l'entendement.

stitue la sphère des lois du phénomène, son exemplaire immuable et universel (1).

(*Zusatz.*) La contradiction que nous avons indiquée dans le paragraphe précédent reçoit sa première solution (2), par là que les déterminations multiples et indépendantes de l'être sensible, en face de leurs rapports réciproques, et de l'unité interne de chaque chose individuelle (3), se trouvent absorbées dans la phénoménalité d'un principe interne qui est pour soi (4), et qu'ainsi l'objet

(1) *Ihr ruhiges allgemeines Abbild*. *Abbild* signifie image, représentation, figure. C'est du moins en ce sens qu'il est généralement employé. Mais ces termes ne rendraient pas exactement la pensée de Hégel. C'est pour cette raison que nous avons cru devoir le rendre par *exemplaire*. En français, exemplaire est l'équivalent d'idée; mais ce n'est pas ainsi qu'il faut l'entendre ici. L'*Abbild* a ici un sens spécial qui est déterminé par la nature même de la chose qu'il veut exprimer. L'*Abbild* est bien un moment de l'idée, c'est-à-dire de l'idée telle qu'elle est dans l'entendement, mais il n'est pas l'idée proprement dite, dans l'acception hégélienne, l'idée absolue : c'est un type, mais un type imagé, ou, si l'on veut, une image, une figure idéale; ce n'est pas la pensée pure, universelle, une et absolue.

(2) Qui par cela même est une solution imparfaite.

(3) *Jedes einzelnen Dinges*. La contradiction consiste, en effet, dans l'unité *interne*, et par cela même abstraite de *chaque* chose prise individuellement, et dans les rapports multiples des diverses choses entre elles.

(4) Le texte a : *zur Erscheinung einer für sich seyenden Innern herabgesetzt werden*. Littéralement : *sont rabaissées à ou dans l'apparition d'un être, d'un principe interne qui est pour soi* : c'est-à-dire qu'on voit ici *apparaître* un principe, une détermination interne de l'idée où se trouvent absorbées les déterminations multiples de l'être sensible. C'est, disons-nous, une détermination interne, mais interne *pour soi*, en ce sens qu'il y a en elle retour sur soi, que c'est une détermination qui contient les moments précédents. Quant à l'expression *rabaissé*, il faut l'entendre dans le sens expliqué plus haut, § 419, page 26, note 2.

passe de la contradiction engendrée en lui par sa réflexion sur lui-même, et par sa réflexion sur son contraire dans le rapport essentiel avec lui-même. Mais comme la conscience s'élève de l'observation de l'individualité immédiate, et du mélange de l'individuel et de l'universel à la conception de l'être interne de l'objet, et qu'ainsi l'objet se trouve déterminé d'une façon semblable au moi, celui-ci devient conscience intellective (1). L'entendement croit

(1) *Verstændigen Bewusstsein* : *conscience suivant l'entendement*, ou *conscience en tant qu'entendement*, ou bien encore, *conscience qui s'est élevée à l'entendement*. — Ainsi les moments de la conscience qu'on vient de parcourir sont la conscience sensible et la conscience perceptive, laquelle aboutit à l'entendement. Dans ce développement, la conscience débute de telle façon que, bien que le moi et le non-moi soient intimement unis, que dans l'idée l'un se réfléchisse sur l'autre, et que les modifications de l'un soient plus ou moins les modifications de l'autre, c'est cependant le moi qui constitue le côté passif, en ce sens que les modifications du moi apparaissent comme amenées par les modifications de l'objet, ou, ce qui revient au même, en ce que l'objet apparaît comme élément déterminant des changements de la conscience. C'est donc l'objet qui détermine la conscience sensible. Cependant le mouvement dialectique de la conscience sensible supprime cette passivité et cette immédiatité de la conscience (§ 419), et amène ce rapport, cette médiation où l'individuel — l'être sensible immédiat — et l'universel se rencontrent et se médiatisent, mais où ils se rencontrent et se médiatisent d'une façon accidentelle et extérieure ; ils forment un mélange, suivant l'expression du texte. Ainsi on n'a plus ici le simple sentir de la conscience, mais le sentir dans ses rapports ; en d'autres termes, on a la conscience perceptive, la conscience qui commence à apercevoir le vrai, le général, les rapports, l'unité. Or, cet objet ou ce monde objectif qui détermine et, pour ainsi dire, meut ici la conscience, c'est précisément ce vrai, cet universel, cette unité par laquelle les choses sensibles ne sont pas seulement perçues, mais entendues ; c'est, en d'autres termes, l'entendement. On peut dire que jusqu'ici c'était plutôt le sujet, le moi, qui représentait dans le développement de la conscience le côté phénoménal, qui était phénomène

d'abord posséder le vrai dans cet être interne intelligible (1). Cependant cet être n'est d'abord qu'un être identique abstrait, et sans différence. Les catégories de la force et de la cause nous fournissent des exemples de ce principe interne. Le véritable principe interne doit au contraire être conçu comme un principe concret, comme un principe qui a en lui-même sa différence. Ainsi conçu, ce principe ne diffère pas de ce que nous appelons loi (2). Car l'essence de la loi, qu'il s'agisse d'ailleurs d'une loi de la nature extérieure, ou d'une loi du monde spirituel, consiste dans une unité indivisible, dans une connexion interne et nécessaire de déterminations opposées. C'est ainsi que la peine est nécessairement liée au crime par la loi. Le coupable peut bien considérer la peine comme quelque chose qui lui est

(*Erscheinung*) en ce que l'objet était l'élément déterminant. Maintenant c'est plutôt l'objet, en tant que simple objet de la conscience, qui est devenu phénomène, comme dit ci-dessus le texte, et c'est le moi qui devient l'élément déterminant, en ce que l'objet, par un retour sur soi, y existe comme un être interne pour soi et comme universel (*ein für sich seyendes Inneres und Allgemeines ist* (p. 36), et par suite *il y est déterminé d'une façon semblable au moi* (p. 38). Et, en effet, l'entendement avec ses déterminations, ses lois, ses catégories constitue bien un monde objectif, mais un monde objectif interne qui est pour soi, un monde qui contient l'objet sensible, et s'en distingue tout à la fois; et de plus, c'est un monde objectif qui est semblable au moi, en ce que le moi est comme le substrat et l'unité des catégories, autant du moins que le moi est l'unité. Il faut aussi remarquer qu'ici on n'a que l'entendement dans son moment le plus immédiat et le plus abstrait, et tel qu'il apparaît d'abord dans la conscience, et qu'on n'a pas encore l'entendement tel qu'il existe dans ses développements ultérieurs. Voy. § suiv., et § 446 et 468.

(1) *An jenem unsinnlichen Innern.*

(2) *Gesetz.*

étranger (1); mais la notion du crime contient comme moment essentiel son contraire, la peine. Dans la nature extérieure, la loi bien connue du mouvement des planètes, par exemple, suivant laquelle le carré des temps des révolutions se comporte comme les cubes des distances, on doit la considérer comme une unité interne nécessaire de déterminations différentes. Sans doute, cette unité n'est saisie que par la pensée spéculative, mais elle est déjà aperçue dans la multiplicité des phénomènes par la conscience intellective. Les lois sont les déterminations de l'entendement qui est inhérent au monde lui-même. Par conséquent, la conscience intellective retrouve en elles sa propre nature, et devient par là présente à elle-même (2).

(1) *Als etwas ihm Fremdes* : comme quelque chose qui n'est pas nécessairement lié à la faute.

(2) L'entendement est d'abord entendement immédiat et abstrait. C'est cet entendement qui pense la cause ou la force dans sa forme abstraite, c'est-à-dire qui pense la cause sans l'effet, et comme si la cause était cause réelle sans l'effet, ou qui pense la force sans ses manifestations, et comme si la force était force réelle sans ses manifestations (Cf. *Logique*, § 136 et 153). Mais le *wahrhafte Innere*, c'est l'expression du texte, c'est-à-dire le vrai principe, la vraie nature interne de l'entendement est une nature concrète qui contient des différences, et des différences qui sont intimement unies. Le *Gesetz*, la loi comme on l'appelle, est cette unité de différences, et la nécessité qui est inhérente à la loi est la nécessité qui unit les contraires. Et ainsi dans la loi, que ce soit une loi du monde physique, ou du monde spirituel, l'entendement existe d'une façon concrète et dans sa réalité. Cependant cette unité, l'unité des contraires, ce n'est pas l'entendement, mais la pensée spéculative qui peut seule la saisir. Ceci s'applique, du reste, non-seulement à l'entendement, et à l'entendement dans ses sphères différentes, mais plus ou moins à tous les moments de l'idée, car la pensée spéculative seule entend et est l'unité.

§ 424.

La loi, qui est le rapport de déterminations générales et permanentes, contient, en tant que sa différence est une différence interne, sa nécessité en elle-même. L'une des deux déterminations, ne se différenciant pas de l'autre comme détermination extérieure (1), est immédiatement aussi dans l'autre. Ainsi constituée, la différence interne est ce qu'elle est en réalité, une différence en elle-même, ou, si l'on veut, une différence qui n'en est pas une (2). Dans cette détermination de la forme en général, la conscience, qui comme telle contient l'indépendance réciproque du sujet et de l'objet, a virtuellement disparu (3). Le moi dans sa scission (4) a un objet qui ne diffère pas

(1) *Als nicht äusserlich von den andern unterschieden* : une détermination qui n'est plus extérieure à l'autre détermination, mais qui est dans l'autre, et c'est en ce sens que c'est une différence intérieure.

(2) La vérité de la différence est sa suppression, c'est-à-dire l'unité des contraires. Là où les contraires sont l'un dans l'autre, on a une différence où les deux termes ne sont pas extérieurs l'un à l'autre, et partant on a une différence qui est telle en elle-même (*ein Unterschied in ihm selbst*), et par suite aussi on a une différence qui contient virtuellement en elle-même sa conciliation, ou, ce qui revient au même, et suivant l'expression du texte, une différence qui n'en est pas une.

(3) On a ici une détermination de la forme ou détermination formelle en général (*Formbestimmung uberhaupt*), en ce sens qu'on n'a encore qu'une conciliation ou unité immédiate du sujet et de l'objet, telle que cette unité se réalise dans la *conscience de soi*, et que le contenu, la réalité de cette conscience, se développe et se pose ultérieurement. Et c'est en ce sens aussi que l'indépendance (*Selbstændigkeit*) du sujet et de l'objet, telle qu'elle existe dans la conscience, n'est ici supprimée que virtuellement ou en soi (*an sich aufgehoben*), car on n'a ici que le premier moment, le moment immédiat de sa suppression.

(4) Le texte a : *als urtheilend*, en tant qu'il *juge*, en tant qu'il divise, qu'il se pose comme sujet-objet.

de lui ; il a lui-même pour objet, il est *conscience de soi* (1).

(*Zusatz.*) Ce que nous avons dit dans le paragraphe précédent de la différence interne qui fait l'essence de la loi, savoir, que cette différence est une différence qui n'en est pas une, s'applique tout aussi bien à la différence qui existe dans le moi qui est objet à lui-même. La loi n'est pas une chose qui est simplement opposée à une autre chose, mais une chose qui est différenciée en elle-même (2), une chose qui demeure identique avec elle-même dans sa différence. Il en est de même du moi qui a lui-même pour objet, et qui se sait lui-même (3). Par conséquent, lorsque la conscience, en tant qu'entendement, pense les lois, elle se met en rapport avec un objet où le moi trouve le reflet de lui-même(4), et elle atteint ainsi ce point où elle commence à se développer comme conscience de soi. Mais comme la conscience purement intellective ne s'élève pas, ainsi que nous l'avons fait

(1) Il a pour objet *sich selbst*, *Selbstbewusstsein*.

(2) Le texte ne dit pas une *chose* différenciée, etc., mais simplement *ein Unterschiedenes*, etc. : une chose, un être, une détermination différenciée, ou bien une différence.

(3) *Von sich selber wissende Ich*, c'est-à-dire du moi, qui, en sachant l'objet, ne le sait pas comme une chose qui lui est extérieure, ainsi que cela a lieu dans la conscience, mais comme une chose qui est un moment de lui-même, qui est lui-même. Par conséquent, en sachant ou, si l'on aime mieux, en connaissant l'objet, il se connaît lui même.

(4) *Das Gegenbild seines eigenes Selbstes* : *le reflet* ou *l'image de sa propre individualité*. Nous ferons remarquer que ni reflet ni image ne rend pas exactement le terme *Gegenbild*, qui ici signifie plutôt *contre-partie*, mais une contre-partie où le moi, tout en s'opposant à lui-même, ne cesse pas d'être lui-même, et où il pose par suite une partie de lui-même.

observer dans le *Zusatz* du § 423, à ce point où l'on pense (1) dans la loi l'unité des déterminations opposées, c'est-à-dire on développe dialectiquement d'une de ces déterminations la détermination opposée, cette unité est encore pour cette conscience chose morte (2), et partant une chose qui ne s'accorde pas avec l'activité du moi. Dans l'être vivant, au contraire, la conscience a comme l'intuition du processus même de la position et de la suppression des déterminations opposées, et elle voit que la différence n'en est pas une, c'est-à-dire que ce n'est pas une différence absolument inconciliable (3). Car l'être vivant est cet être interne qui ne demeure pas à l'état d'un être interne abstrait, mais qui entre tout entier dans sa manifestation externe ; c'est un être qui se médiatise en niant le moment immédiat et extérieur, mais qui supprime lui-même cette médiation pour revenir à un état immédiat (4). C'est une existence sensible et extérieure, et en même temps complétement intérieure, c'est un être matériel où l'extériorité des parties est supprimée, où l'individuel est idéalisé, et se trouve absorbé comme moment, comme membre dans le tout (5) ; en un mot, la vie doit être considérée comme fin à elle-même, comme fin qui a en elle-même son moyen,

(1) *Begreifen*.

(2) *Ein Todtes*.

(3) *Absolut fester* : *absolument fixe*, c'est-à-dire une opposition dont les termes sont tellement fixes, tellement rigides, qu'ils ne peuvent pas, pour ainsi dire, se fondre l'un dans l'autre. C'est, du reste, une locution que nous avons souvent rencontrée.

(4) Qui n'est plus, bien entendu, le premier état immédiat, la première immédiatité.

(5) C'est en ce sens qu'il est idéalisé, ou qu'il apparaît comme

comme une totalité où chaque différence est à la fois fin et moyen. C'est dans la conscience de cette unité dialectique, de cette unité vivante des différences que s'allume la conscience de soi, la conscience de l'idéalité simple qui est son objet à elle-même, et qui, par suite, a en elle-même sa différence, que s'allume, en d'autres termes, la connaissance de ce qui fait la vérité de l'être naturel, c'est-à-dire la connaissance du moi (1).

rabaissé à quelque chose d'idéal (*zu etwas Ideellem herabgesetzt erscheint*), suivant le texte, c'est-à-dire à quelque chose qui n'est qu'un élément, — qu'une fonction, qu'un membre individuel (*einzelne*), — et qui est enveloppé et absorbé dans l'idée une de l'animal.

(1) Du moi qui fait la vérité de l'être naturel (*des Natürlichen*), de l'être de la nature en général, et ici de l'animal. Pour entendre ce paragraphe, il faut d'abord avoir présente l'idée de l'être vivant, telle qu'elle a été déterminée dans la *philosophie de la nature*. Ici on a l'être vivant, non en tant que simple être vivant, mais en tant qu'être vivant dans la conscience, ce qui s'applique aussi à la loi, car on n'a pas la loi telle qu'elle est dans la nature, par exemple, mais telle qu'elle est dans cette sphère déterminée qu'on appelle conscience. Maintenant dans la conscience, nous l'avons vu, se reproduit le contenu de la sphère anthropologique, et avec ce contenu se reproduisent aussi les différentes sphères de la nature, mais ils s'y reproduisent transformés et élevés à la dignité de la conscience. C'est en ce sens que le moi fait la vérité de l'être naturel. Mais dans le moi il y a différents degrés, ou, ce qui revient au même, l'idée, en tant que moi, contient différents moments à travers lesquels elle se développe et pose son contenu. Ainsi, elle est conscience sensible, conscience intellective, etc., et elle n'est pas dans la conscience sensible ce qu'elle est dans la conscience intellective, ou entendement. Et dans l'entendement lui-même elle n'est pas, en tant que loi, ce qu'elle est en tant qu'être vivant; car la loi est bien une certaine unité des contraires, mais c'est une unité morte (*ein Todtes*), suivant l'expression du texte, c'est-à-dire elle n'est pas cette unité concrète où les contraires se fondent les uns dans les autres, et où l'un est l'autre, ainsi que cela a lieu dans la nature vivante. Représentons-nous l'unité sous la raison de conscience qui pense et engendre la loi, nous

b.

CONSCIENCE DE SOI.

§ 425.

La vérité de la conscience est la conscience de soi ; c'est celle-ci qui est le fondement de celle-là, de telle façon que dans l'existence toute conscience d'un autre objet est conscience de soi (1). Je perçois l'objet comme mon objet, (c'est ma représentation), par conséquent, je m'y aperçois moi-même.—Le *moi=moi* exprime la conscience de soi, la liberté abstraite, l'idéalité pure (2). — La conscience de

aurons bien une certaine unité, mais nous n'aurons pas l'unité véritable. Supposons maintenant que cette conscience soit la conscience qui pense et engendre l'être vivant, nous n'aurons pas sans doute l'unité absolue, car l'unité absolue et vraiment génératrice est au-dessus de la sphère de la conscience, mais nous aurons une unité plus concrète et plus profonde que celle de la loi, nous aurons une unité où le sujet et l'objet, le moi et le non-moi ne sont plus extérieurs l'un à l'autre, mais ils sont l'un dans l'autre : nous aurons, comme dit le texte, un tout où chaque moment, chaque différence est à la fois fin et moyen, et par suite un tout qui est fin à lui-même (*Selbstzweck*), et par suite aussi nous n'aurons plus la simple conscience, la conscience où le non-moi vient se poser devant le moi, mais une conscience où le moi est lui-même le non-moi, et réciproquement le non-moi est lui-même le moi, nous aurons, en un mot, la *conscience de soi* (*Selbstbewusstsein*). C'est ainsi que *s'allume* la conscience de soi, et que la conscience, d'un être inerte et mort qu'elle était, devient un être actif et vivant. Et c'est dans cette conscience aussi que commence la vraie connaissance du moi.

(1) C'est-à-dire que dans l'existence (*in der Existenz*), dans le fait, toute conscience d'un objet autre que soi cache, et est la conscience de soi.

(2) C'est une liberté abstraite, parce que c'est une liberté qui n'a pas encore posé ses différences, son contenu, sa réalité. C'est en ce

soi qui existe de cette façon n'est point la conscience de soi dans sa réalité (1), car tandis qu'elle se pose elle-même comme son objet, elle n'est point un objet, puisqu'il n'y a pas de différence entre elle et l'objet.

(*Zusatz.*) Dans l'expression *moi=moi* se trouve énoncé le principe de la raison et de la liberté absolue. La liberté et la raison veulent que je m'élève à la forme du *moi=moi*, que je reconnaisse toutes choses comme miennes, comme étant moi-même (2), que je voie dans chaque objet un membre de ce même système qui me fait ce que je suis, en un mot, que moi et le monde nous soyons dans une seule et même conscience, que je me retrouve moi-même dans le monde, et réciproquement que ce qui est, ce qui a une existence objective soit dans ma conscience. Cependant, cette unité du moi et de l'objet qui constitue le principe de l'esprit n'est d'abord contenue que d'une façon abstraite dans la conscience de soi immédiate, et elle n'est pas reconnue par la conscience de soi elle-même, mais par nous qui la considérons. La conscience de soi immédiate n'a pas encore pour objet le *moi = moi*, mais seulement le moi, et par suite elle n'est pas libre pour elle-même, mais seulement pour nous ; et elle ne connaît pas encore sa liberté (3), dont elle a bien en elle le

sens qu'il faut aussi entendre l'autre expression, *reine Idealität*. C'est une idéalité, une haute détermination de l'idée, mais qui ici est une idéalité pure, en ce qu'elle est encore à l'état abstrait et sans différence.

(1) *Est sans réalité* (*ohne Realität*), dit le texte.

(2) Le texte a simplement : *als Ich, comme moi.*

(3) *Weiss nocht nicht von seiner Freiheit* : *ne sait pas encore sa liberté*, ou qu'elle est libre, et par conséquent elle n'est pas libre, ou elle n'est

fondement, mais qu'elle ne possède pas encore dans sa réalité (1).

§ 426.

La conscience de soi abstraite est la première négation de la conscience, et, par conséquent, elle se trouve encore liée à un objet extérieur, et, formellement parlant, à une négation d'elle-même (2). Cela fait qu'elle est aussi la sphère précédente, la conscience, et que par suite elle contient

libre qu'en soi, virtuellement, car nous sommes dans une sphère où non-seulement l'être et le connaître sont inséparables, mais où le connaître contient l'être comme un moment subordonné.

(1) Ici l'on n'a que la conscience de soi immédiate et abstraite, que la première négation de la conscience, comme il est dit au paragraphe suivant, et par suite on n'a pas encore la conscience de soi qui est en possession de sa liberté, de la liberté telle qu'elle peut exister dans cette sphère, c'est-à-dire de la liberté à laquelle atteint le moi en s'affranchissant de l'objet sensible et extérieur, tel que cet objet existe dans la conscience. Par conséquent, la conscience de soi immédiate n'est pas réellement libre, elle n'est pas libre *pour elle-même*, comme elle le sera lorsqu'elle se sera complètement développée, mais seulement *pour nous*, c'est-à-dire pour la pensée spéculative qui la contemple, et qui sait que dans sa sphère se réalise cette liberté. Par la même raison, l'objet de la conscience de soi immédiate n'est pas le *moi=moi*, mais seulement le *moi;* car cette conscience de soi ne sait pas encore que le non-moi est égal au moi, et qu'il est le moi; elle ne sait pas, en d'autres termes, que le moi et le non-moi se posent et s'engendrent l'un l'autre. Tout ce qu'elle sait, et ce que la simple conscience ne sait pas, c'est que l'objet est *son* objet, qu'il lui appartient, qu'elle a conscience d'elle-même dans l'objet, ou, suivant l'expression du texte, que l'objet aussi est le moi.

(2) *Formell mit der Negation seiner* : *formellement* (c'est-à-dire en considérant sa forme, son élément logique) *avec une négation d'elle-même.*

la contradiction d'elle-même et en tant que conscience de soi, et en tant que conscience (1). Mais comme cette dernière et la négation en général sont déjà virtuellement supprimées dans le *moi=moi*, la conscience de soi, en tant qu'elle est cette affirmation d'elle-même vis-à-vis de l'objet, implique la tendance à poser ce qu'elle est en soi, c'est-à-dire à donner un contenu et une objectivité à la connaissance abstraite d'elle-même, et réciproquement à s'affranchir de sa sensibilité, à supprimer l'objectivité qui lui est donnée, et à la poser comme identique avec elle-même. Ces deux moments constituent une seule et même chose ; l'identification de sa conscience et de la conscience du soi (2).

(1) Par là que dans la conscience de soi immédiate le moi et le non-moi ne se sont pas encore médiatisés, ne se sont pas encore posés l'un l'autre, et compénétrés d'une façon réelle, l'objet demeure encore extérieur à cette conscience de soi, ce qui veut dire que la conscience de soi immédiate et abstraite ne s'est pas encore complétement affranchie de la conscience, et qu'elle est à la fois elle-même et la conscience. Par conséquent, elle contient, ou, comme a le texte, est la contradiction d'elle-même en tant que conscience de soi, et en tant que conscience. C'est cette contradiction qu'elle fait disparaître en se développant et en posant sa réalité.

(2) Par l'expression, identification de *sa* conscience, etc., on veut désigner la conscience de la conscience de soi immédiate, ou telle qu'elle est dans la conscience de soi immédiate. En effet, la cönscience qu'on a ici n'est plus la conscience telle qu'elle est dans sa propre sphère, mais la conscience telle qu'elle se retrouve encore dans la conscience de soi immédiate. Maintenant, cette identification est le résultat du développement de la conscience de soi immédiate, développement qui a son point de départ et, si l'on peut ainsi dire, son stimulus dans cette conscience elle-même ; car dans la conscience de soi immédiate est virtuellement donnée l'identité du moi et de son objet, et cette virtualité implique (*est*, dit le texte) la tendance (*Trieb*) à poser la réalité, le contenu con-

(*Zusatz.*) Le défaut de la conscience de soi abstraite vient de ce qu'elle et la conscience elles sont encore dans leur rapport de deux façons différentes, et qu'elles ne sont pas encore égalisées (1). — Dans la conscience nous voyons la différence si tranchée du moi, de cet être complétement simple (2), et de la multiplicité du monde objectif. Cette opposition du moi et de ce monde qui n'a pas encore atteint à sa véritable médiation fait la finité de la conscience (3). — La finité de la conscience de soi, au contraire, vient de ce que l'identité de cette conscience avec elle-même n'est encore qu'une identité abstraite.

cret dont elle constitue le moment immédiat et abstrait. Or, cette identification enveloppe deux moments, et comme deux mouvements dont elle est l'unité ; car, pendant que la conscience de soi transforme son monde objectif en effaçant l'objet extérieur et qui lui est donné, et en s'affranchissant ainsi de sa sensibilité, elle s'objective elle-même, et, en s'objectivant, elle subjective l'objet, si l'on peut ainsi s'exprimer, et le pose comme identique avec elle-même.

(1) *Ausgeglichen*, c'est-à-dire identifiées dans un moment, dans une unité supérieure, de telle façon qu'elles soient devenues égales dans cette unité, et cela en ce sens que la conscience soit devenue conscience-de-soi, et que par suite l'objet extérieur ait disparu, et réciproquement que la conscience de soi soit devenue conscience, et une conscience qui n'est plus la conscience proprement dite, mais une conscience qui a un objet propre et interne, un non-moi qu'elle pose elle-même et qui ne lui est pas donné. Ici, au contraire, on a, comme on l'a vu, une conscience de soi qui est encore conscience en ce que l'objet lui est encore donné.

(2) *Dieses ganz Einfachen. Simple* doit être ici entendu dans le sens d'*abstrait*, d'*immédiat*, de *privé de toute détermination, de toute différence*, car ici c'est le monde objectif qui apparaît dans la conscience comme déterminant et différenciant le moi.

(3) C'est-à-dire que la finité de la conscience vient de ce qu'en elle le moi et le non-moi ne peuvent pas se médiatiser d'une façon réelle, et qu'ils demeurent extérieurs l'un à l'autre.

Dans le moi=moi de la conscience de soi immédiate il y a une différence qui doit être posée, il n'y a pas encore une différence posée, une différence réelle (1).

Ce désaccord entre la conscience de soi, et la conscience forme une contradiction interne de la conscience de soi avec elle-même, parce que celle-ci reproduit (2) en même temps le degré qu'elle vient de laisser derrière elle, la conscience, voulons-nous dire, et que, par conséquent, elle est le contraire d'elle-même. En d'autres termes, comme la conscience de soi abstraite n'est que la première négation, et, partant, qu'une négation encore conditionnée de l'immédiatité de la conscience, et qu'elle n'est pas encore la négativité absolue, c'est-à-dire la négation de cette négation, l'affirmation infinie, elle a, elle aussi, la forme de

(1) En effet, dans le moi=moi il y a une différence virtuelle, une différence qui doit être (*sein sollender*), il n'y a pas une différence posée et réelle (*gesetzter*, *wirklicher*), car le moi qui est l'objet (la représentation qui, en tant que représentation du moi, constitue un autre moi ou la conscience de soi, voy. § précéd.), ce moi-objet ou objectif, disons-nous, est encore extérieur au moi-sujet, ce qui fait que le moi-sujet ne s'est pas encore emparé de la nature réelle, ou réalité du moi-objet, et qu'il ne l'a pas réellement différenciée; ce à quoi il faut ajouter qu'à son tour le moi-objet n'a pas non plus différencié le moi-sujet, ce qui veut dire qu'ils ne se sont pas réellement différenciés, ou, ce qui revient au même, qu'il n'y a pas ici de différence réelle, et par suite qu'il n'y a pas dans ce rapport d'unité réelle, telle que l'unité peut exister dans la sphère de la conscience de soi.

(2) *Bildet* : *forme*. Elle forme ou reproduit ce degré sans le surmonter, sans en faire un moment subordonné, ce qui fait précisément que dans la conscience de soi il y a un désaccord, un conflit (*Zwiespalt*), et un conflit interne, le conflit de la conscience de soi et de la conscience.

ce qui est simplement, de l'être immédiat, d'un être qui, malgré son intériorité, ou, pour mieux dire, précisément à cause de son intériorité sans différence est encore rempli par le monde extérieur (1). Elle contient, par conséquent, la négation non-seulement en elle-même, mais hors d'elle-même en tant qu'objet extérieur, en tant que non-moi, et elle est précisément par là conscience (2).

La contradiction dont nous venons de tracer les traits doit être conciliée; ce qui a lieu de cette façon que la conscience de soi, qui en tant que conscience, en tant que moi, a elle-même pour objet, en se développant, pose dans l'idéalité simple du moi une différence réelle, et supprimant par là sa subjectivité exclusive se donne une objectivité. C'est un processus qui est identique avec le processus inverse par lequel l'objet est en même temps posé subjectivement par le moi, et est absorbé dans l'être interne de ce dernier (3), ce qui fait que cette dépendance

(1) *Von der Aeusserlichkeit Erfüllten* : *rempli par l'extériorité*. La conscience de soi constitue vis-à-vis de la conscience un retour de l'idée sur elle-même, un être-pour-soi qui enveloppe dans son intériorité la conscience. On peut donc dire, sous ce rapport, que la conscience de soi est remplie par le monde extérieur, *malgré* son intériorité. Mais comme l'on a ici la conscience de soi immédiate et sans différence réelle, et que par suite on a une intériorité abstraite, et qui n'est pas devenue extérieure en se différenciant de cette conscience, on peut dire aussi, sous cet autre rapport, que la conscience de soi est remplie par le monde extérieur, *à cause* de son intériorité.

(2) La double négation ou contradiction dont il est question ci-dessus.

(3) Le texte a : *in die Innerlichkeit des Selbstes* : *dans l'intériorité de l'être identique et individuel*, c'est-à-dire du moi. Cf. sur ce point, ci-dessus, page 20, note 1.

où se trouve le moi dans la conscience à l'égard de la réalité externe est annulée. La conscience de soi n'a plus ainsi la conscience à côté d'elle, et elle n'est plus liée avec elle d'une façon extérieure, mais elle l'a réellement pénétrée, et l'a comme dissoute au dedans d'elle-même.

Pour atteindre ce résultat, la conscience de soi doit parcourir trois degrés.

1° Le premier de ces degrés nous présente la conscience de soi immédiate, dans son identité simple avec elle-même, et en même temps en rapport — et en contradiction aussi — avec un objet extérieur. C'est la conscience de soi individuelle (1). — Ainsi déterminée la conscience de soi est la certitude de soi immédiate (2), vis-à-vis de laquelle l'objet est déterminé comme un être apparemment indépendant, mais qui en réalité ne l'est point (3). — C'est la *conscience de soi en tant que désir* (4).

2° Dans le deuxième degré le moi objectif reçoit comme détermination un autre moi, et par là se produit le rapport d'une conscience de soi avec une autre conscience de soi,

(1) *Einzelne Selbstbewusstseyn* : *conscience de soi individuelle*, c'est-à-dire séparée, immédiate, qui ne s'est pas encore médiatisée.

(2) *Gewissheit seiner als des Seyenden* : certitude, affirmation *de soi en tant que de l'être qui est*, c'est-à-dire de l'être qui est simplement, qui ne s'est pas encore déterminé, différencié.

(3) Le texte dit : *a la détermination d'un être indépendant seulement en apparence (eines nur scheinbar Selbstständigen), mais qui en réalité n'a pas d'entité, n'est rien (in der That aber Nichtigen)*, c'est-à-dire qui s'efface vis-à-vis de la conscience de soi, est absorbé dans cette conscience.

(4) *Das begehrende Selbstbewusstsein* : *la conscience de soi désireuse*, qui désire s'approprier l'objet qui est en elle comme virtualité et comme conscience, et qui y suscite la contradiction.

et le processus de ces deux consciences dans leur rapport consiste à se *reconnaître l'une l'autre* (1). Ici la conscience de soi n'est plus simple conscience de soi individuelle, mais en elle commence déjà l'union de l'individuel et de l'universel.

3° Comme ensuite la différence des consciences de soi opposées (2) se trouve ultérieurement supprimée, et que ces consciences deviennent identiques dans leur indépendance (3), on voit se produire le troisième degré, *la conscience de soi générale.*

α) DÉSIR.

§ 427.

La conscience de soi est dans son immédiatité chose individuelle et désir. C'est la contradiction de son état abstrait (4) qui doit exister objectivement (5), ou bien c'est la contradiction de son immédiatité qui a la forme d'un objet extérieur, et qui doit exister subjectivement (6).

(1) *Der Processus des Anerkennens* : *le processus de la reconnaissance.* Ainsi la conscience de soi devient dans le premier degré conscience de soi objective, ou *moi objectif*, suivant le texte, c'est-à-dire se donne un objet qui lui est adéquat, lequel objet est une autre conscience de soi.

(2) *Das Anderseyn der einander gegenübersthenden Selbste.*

(3) C'est-à-dire que si d'un côté elles sont indépendantes, de l'autre elles deviennent identiques.

(4) *De son abstraction*, dit le texte.

(5) C'est-à-dire qui *doit* exister, mais qui n'existe pas encore réellement comme objet *de* la conscience de soi, ou, si l'on veut, comme objet qui est adéquat à la conscience de soi.

(6) C'est l'autre aspect de la contradiction : ce qui revient au fond au même, car dans la conscience de soi réelle et développée l'objet existe subjectivement, est devenu l'objet de cette conscience, tandis qu'ici,

Dans cette certitude de soi-même, qui s'est produite par la suppression de la conscience, l'objet se trouve déterminé comme n'ayant pas d'être, et dans le rapport de la conscience de soi avec l'objet, c'est l'idéalité abstraite de la conscience de soi qui, à son tour, n'a pas d'être (1).

(*Zusatz.*) Comme nous l'avons fait observer dans le *Zusatz* du paragraphe précédent, le désir est cette forme sous laquelle paraît la conscience de soi dans le premier degré de son développement. Le désir n'est encore, dans cette deuxième partie de la science de l'esprit subjectif, qu'une tendance, car il se dirige sur un objet extérieur, où il cherche sa satisfaction sans être déterminé par la pensée (2). Mais la nécessité qui fait qu'il y a dans la conscience de soi une tendance ainsi déterminée vient, comme nous l'avons déjà fait observer dans le *Zusatz* du paragraphe précédent, de ce que la conscience de soi est aussi le degré qui la précède, c'est-à-dire la conscience, et qu'elle connaît cette contradiction intérieure. Là où un être identique avec lui-même porte en lui-même une contradiction, est rempli du sentiment de son identité virtuelle (3) avec lui-même, ainsi que du sentiment opposé de sa con-

dans la conscience de soi immédiate, il existe encore comme objet extérieur, comme objet dans la conscience.

(1) *Als ein Nichtiges* : comme une chose, comme un moment qui n'est qu'une abstraction, et qui doit s'effacer, s'absorber dans un moment plus concret ; ce qui veut dire ici que la conscience de soi immédiate et abstraite doit s'objectiver, s'approprier l'objet.

(2) C'est ce qui distingue le désir ou la tendance (*Begierde*, *Trieb*) qu'on a ici du désir qu'on rencontrera plus loin § 474.

(3) *An sich seyenden Identität.* C'est, en effet, cette identité en soi, ou virtuelle et non posée, non réalisée, qui fait à la fois la contradiction et la tendance, ainsi que le point de départ, la présupposition né-

tradiction, là se produit nécessairement la tendance à supprimer cette contradiction. L'être privé de vie n'a pas de tendance, parce qu'il ne peut pas porter la contradiction ; mais, lorsqu'il est pénétré par son contraire, il rentre dans son principe (1). La tendance est au contraire un élément nécessaire de l'être animé et de l'esprit, parce que ni l'âme ni l'esprit ne sauraient être sans avoir en eux la contradiction, et sans la sentir ou la connaître (2). Mais dans la conscience de soi immédiate, et par suite naturelle, individuelle et exclusive, la contradiction a, comme nous l'avons précédemment indiqué, cette forme ; savoir, que la conscience de soi, dont la notion consiste à être en rapport avec elle-même, à être moi=moi, est encore en rapport avec un contraire immédiat, qui n'est pas idéalement posé, avec un objet extérieur, avec un non-moi, et elle est ainsi extérieure à elle-même ; et cela parce que, bien que virtuellement elle soit une totalité, qu'elle soit l'unité du monde subjectif et du monde objectif, elle n'existe d'abord que sous une forme exclusive et purement subjective, et que c'est seulement par la satisfaction du désir qu'elle devient

cessaire de l'activité et du développement ultérieur de la conscience de soi.

(1) *Zu Grunde geht* : *rentre dans son fond*, se dissout. Ainsi, en traduisant cette expression par *rentre dans son principe*, nous n'avons pas entendu dire qu'il rentre dans son principe spécial, mais dans son principe général et indéterminé, dans sa matière, dans sa substance.

(2) Cette notion de l'être animé a sa place *dans la philosophie de la nature* (voy. § 335 et suiv.). Hégel la rappelle ici pour éclaircir la notion de tendance (*Trieb*), telle que la tendance existe ici ; car ce qu'on a ici ce n'est ni la tendance ni la contradiction de l'être vivant, mais une tendance et une contradiction plus hautes, puisqu'on est dans la sphère de la conscience.

cette unité en et pour soi. — Cependant la conscience de soi garde malgré cette contradiction interne l'absolue certitude d'elle-même, parce qu'elle sait que l'objet immédiat et extérieur ne possède pas une vraie réalité, et que vis-à-vis du sujet il est plutôt comme s'il n'était pas, que c'est un être qui n'a qu'une indépendance apparente, un être qui, dans le fait, ne mérite de subsister, ni ne peut subsister pour lui-même, mais doit s'effacer sous l'action réelle du sujet.

§ 428.

Ainsi la conscience de soi se retrouve virtuellement (1) dans l'objet, qui dans ce rapport est adéquat à la tendance (2). C'est par la négation des deux moments exclusifs (3), négation qui est l'œuvre de l'activité propre du moi, que se réalise cette identité pour le moi lui-même (4). L'objet ne saurait opposer de résistance à cette activité, car à l'état virtuel, et à l'égard de la conscience de soi il n'a pas d'individualité propre (5). La dialectique suivant

(1) *Weiss sich an sich im Gegenstande* : *se sait virtuellement dans l'objet.*

(2) Adéquat en ce sens qu'il est déjà virtuellement l'objet de la conscience de soi.

(3) Voy. plus haut, § 426, et ci-dessous, *Zusatz*.

(4) Cette identité se réalise pour le moi lui-même, en ce sens que l'objet devient réellement l'objet de la conscience de soi.

(5) *Ist das Selbstlose* : *est l'être privé d'une individualité, d'une existence propre et indépendante.* Il faut remarquer qu'ici l'objet n'a pas d'individualité propre parce qu'il est à l'état virtuel, mais parce qu'étant à l'état virtuel, et partant à l'état immédiat et abstrait, il se trouve en présence de la conscience de soi, qui s'en empare et l'annule.

laquelle il doit s'effacer, dialectique qui fait sa nature, est ici cette activité du moi (1). Si l'objet donné est ici posé subjectivement, le sujet s'affranchit de son côté de son caractère exclusif, et se pose objectivement (2).

(*Zusatz.*) Le sujet qui a conscience de lui-même se sait comme virtuellement identique avec l'objet extérieur, il sait que celui-ci contient la possibilité de la satisfaction du désir, qu'il est ainsi adéquat au désir, et que c'est par cela même que ce dernier est stimulé par lui (3). Par conséquent, le rapport qui lie le sujet à l'objet est un rapport nécessaire. Le sujet voit dans l'objet ce qui lui manque, ce qu'il y a d'exclusif en lui (4) ; il y voit quelque chose qui fait partie de sa propre essence, et qui cependant lui fait défaut. La conscience de soi possède la faculté de supprimer cette contradiction, parce qu'elle n'est nullement l'être, mais activité absolue (5), et elle la supprime en s'emparant de

(1) Le texte a : *existe ici en tant que cette activité du moi*, expression plus déterminée en ce qu'elle indique qu'on n'a pas ici la dialectique en général, mais la dialectique telle qu'elle est dans le moi, et dans ce moment du moi qui s'empare de l'objet.

(2) *Sich objectiv wird* : *devient objectif à lui-même.*

(3) Par l'objet.

(4) Sujet. Le texte dit : *il* (le sujet) *voit dans l'objet sa propre exclusivité.*

(5) *Kein Seyn, sondern absolute Thätigkeit ist.* C'est-à-dire que ce n'est pas un simple être, quelque chose qui est simplement, et qui, par cela même, ne saurait s'emparer de l'objet, lequel constitue une sphère bien plus concrète que l'être, mais que c'est un être aussi concret, et, à quelques égards, plus concret que l'objet, et qui par suite est doué d'une activité absolue. On remarquera que Hégel ne dit pas que la conscience de soi est *l'activité absolue*, mais qu'elle est *activité absolue*, voulant signifier par là qu'elle marque un haut degré d'activité, mais qu'elle n'est pas l'activité absolue proprement dite.

l'objet dont l'indépendance n'est, si l'on peut ainsi dire, qu'une simple prétention, en trouvant sa satisfaction dans l'annulation de l'objet, et, par là qu'elle est fin à elle-même, en se conservant dans ce processus. L'objet doit par là s'annuler, car le sujet et l'objet sont ici tous deux à l'état immédiat, et ils ne peuvent s'unir en un seul et même terme qu'en niant leur immédiatité, et d'abord l'immédiatité de l'objet qui n'a pas d'individualité indépendante (1). Par la satisfaction du besoin se trouve réalisée l'identité virtuelle du sujet et de l'objet, et sont supprimées l'exclusivité du sujet et l'apparente indépendance de l'objet. Cependant, comme l'objet est annulé par le désir de la conscience de soi, on pourrait croire que l'objet est soumis à une force qui lui est entièrement étrangère. Mais ce n'est là qu'une apparence. Car l'objet immédiat doit se supprimer lui-même conformément à sa nature propre, à sa notion, par là que dans son individualité il ne correspond pas à l'universalité de sa notion. La conscience de soi est la notion phénoménale de l'objet lui-même (2). Par conséquent, dans la suppression de l'objet par la conscience de soi, l'objet disparaît en vertu de sa propre notion, qui n'est en lui qu'à l'état de notion interne, et qui précisément pour cette raison apparaît comme ne venant s'ajouter à lui que du dehors (3).

(1) *Selbstlosen Objects.*

(2) *Der erscheinende Begriff des Objects selbst.* C'est-à-dire la conscience de soi n'est pas la notion absolue, la notion spéculative de l'objet, mais la notion qui apparaît, et qui apparaît dans la sphère de la conscience.

(3) Dans la conscience de soi qui désire l'objet et se l'approprie, l'objet apparaît d'abord comme étranger à cette conscience, et partant

L'objet est ainsi posé subjectivement, mais par cette suppression de l'objet, le sujet supprime, comme nous l'avons déjà remarqué, sa propre inperfection, cette scission de lui-même (1) en un moi=moi sans différence (2), et en un moi qui est en rapport avec un objet extérieur, et il donne ainsi une existence objective à son existence subjective, de même qu'il fait de l'objet un être subjectif (3).

§ 429.

Le produit de ce processus consiste en ce que le moi s'enveloppe et rentre en lui-même (4), et que trouvant en lui-même sa satisfaction il existe dans sa réalité (5).

comme si dans cette appropriation il subissait la violence d'une force extérieure. Mais ce n'est là qu'une apparence. C'est cette apparence ou ce moment phénoménal qui fait l'essence même de la conscience, car si l'objet apparaît ainsi, c'est précisément qu'il n'est pas ce qu'il doit être suivant sa notion. Suivant sa notion, il doit être dans l'unité, c'est-à-dire ici dans le sujet, tandis qu'il n'est qu'à l'état interne, ou, comme a le texte, il n'est qu'objet interne, ce qui veut dire qu'il est à l'état immédiat, individuel et virtuel, et qu'il n'est pas devenu objet externe, externe à lui-même, en s'unissant au sujet.

(1) *Sein Zerfallen* : son brisement, et en quelque sorte sa dispersion, et cela en ce sens que la conscience de soi immédiate n'existe pas dans son unité réelle, mais qu'elle est comme scindée en un moi sans différence réelle, ainsi qu'en un moi qui n'a pas un objet propre, mais qui est en rapport avec un objet extérieur.

(2) Voy. § 426.

(3) Ce sont là les deux moments et leur identification dont il a déjà été question, identification par laquelle non-seulement l'objet, mais le sujet aussi, est transformé, et qui amène une plus haute unité, une plus haute détermination de l'idée.

(4) *Zusammenschliesst.*

(5) *Wirkliches ist : il est moi réel.* Ainsi, avant il était un moi à l'état virtuel, un moi immédiat et abstrait, en ce que l'objet n'était pas

Considéré suivant le côté extérieur, dans ce retour sur lui-même, il ne cesse pas d'abord d'être déterminé comme être individuel, et cela parce qu'il ne se met en rapport avec l'objet passif (1) que négativement, et que sous ce rapport celui-ci n'est que détruit (2). Ainsi le propre du désir c'est de détruire en trouvant sa satisfaction; de même que le désir est égoïste, quant à son contenu (3). Et comme la satisfaction n'a lieu que dans l'être individuel, et que celui-ci est passager, un désir satisfait amène un nouveau désir.

(*Zusatz.*) Le rapport du désir avec l'objet est encore le rapport de l'être destructeur et égoïste, ce n'est pas le rapport de l'être formateur (4). En tant que la conscience

son objet, mais un objet qui lui était extérieur, tandis que maintenant, par la satisfaction du désir, il a complété sa nature, autant du moins qu'il peut la compléter ici, et il est devenu moi réel, moi qui est entré en possession de sa réalité. Il trouve ainsi sa satisfaction en lui-même, ou, comme a le texte, pour lui-même (*für sich*), en ce que maintenant l'objet de sa satisfaction ou, si l'on veut, l'objet où il cherche et trouve sa satisfaction n'est plus hors de lui, mais en lui-même.

(1) *Selbstlose Object.*

(2) *Aufgezehrt.* Voy. ci-dessous, *Zusatz.*

(3) Il est égoïste (*selbstsüchtig*) quant à son contenu, par là qu'il détruit l'objet pour se l'approprier, pour le faire exclusivement sien.

(4) *Nicht das des Bildens.* Ce n'est pas le rapport de la formation, car le rapport de la formation appartient à une autre sphère, à une sphère plus élevée. On a déjà rencontré un rapport ou processus de formation dans la sphère animale (§ 366). Mais il est à peine besoin de faire observer qu'ici il est question d'un tout autre rapport de formation, car le rapport qu'on a dans la sphère où nous sommes ici placés suppose la conscience, ou, pour parler avec plus de précision, est un moment de la conscience de soi. D'où l'on voit aussi tout ce qu'il y a de forcé et de faux dans le rapprochement qu'on établit entre certains animaux, tels que l'abeille, le castor, etc., et l'homme; car les forma-

de soi se met en rapport comme activité formatrice avec l'objet, celui-ci ne fait que recevoir une forme subjective qui trouve en lui une existence permanente (1), mais il persiste quant à son contenu (2). La conscience de soi, au contraire, qui est stimulée par le désir, par là qu'elle ne possède pas encore la force de porter le contraire dans son indépendance (3), en satisfaisant le désir, détruit l'indépendance de l'objet, de telle façon que la forme subjective (4) n'atteint pas dans l'objet à une existence permanente.

La satisfaction du désir est, comme l'objet du désir et le désir lui-même, mais d'une façon nécessaire (5), quelque chose d'individuel, de transitoire, quelque chose qui cède

tions de l'homme, même les plus élémentaires, ont un tout autre sens, elles sont le produit d'une autre et plus haute activité.

(1) *Ein Bestehen.*

(2) *Stoffe* : matière, contenu, ensemble des déterminations, des propriétés, des matières qui entrent dans la nature d'un être (voy. *Logique*, § 126 et suiv.). Ceci ne doit être pris, bien entendu, que dans un sens relatif. Nous voulons dire que la forme subjective, en s'emparant de l'objet, si elle ne détruit pas, comme dans le moment du simple désir, le contenu, elle le modifie cependant et le transforme, et de plus elle ne transporte pas seulement sa forme dans l'objet, mais aussi son contenu.

(3) *Als ein Unabhängiges* : *en tant que chose indépendante*, c'est-à-dire en ne détruisant pas le contraire, ou l'autre (*das Andere*), comme a le texte, mais en lui laissant une existence distincte.

(4) Le texte dit : *die Form des Subjectiven* : *la forme du subjectif*, de la conscience subjective, qui transporte sa forme dans l'objet.

(5) *Aber nothwendiger Weise.* C'est-à-dire que l'objet du désir et le désir peuvent avoir un caractère individuel et passager (*Einzelnes und Vorübergehendes*), mais qu'ils peuvent avoir aussi une nature générale et permanente, tandis que la satisfaction du désir est nécessairement individuelle et passagère.

au désir qui se renouvelle sans cesse. C'est une objectivation qui est dans une contradiction constante avec la nature générale (1) du sujet, et qui cependant est stimulée de nouveau et incessamment par le manque qu'éprouve (2) le sujet immédiat, et qui par suite n'atteint jamais complétement son but, et n'amène que le progrès indéfini.

§ 430.

Cependant le sentiment de soi (3), qui accompagne dans le moi la satisfaction du désir, ne demeure pas renfermé suivant le côté interne ou virtuellement dans l'être pour soi abstrait, ou dans son individualité (4), mais en tant que négation de l'immédiatité et de l'individualité il atteint un résultat qui contient la détermination de l'universalité et de l'identité de la conscience de soi avec son objet. Le jugement ou la division (5) de cette conscience de soi est

(1) *Allgemeinheit* : *la généralité*.

(2) *Gefühlten* : *que sent*. Voy. ci-dessous § suivant.

(3) *Selbstgefühl*.

(4) L'individualité (*Einzelnheit*) du sentiment de soi, qui est ici l'équivalent de l'être-pour-soi, mais de l'être-pour-soi abstrait. On sera peut-être surpris de voir reparaître le sentiment de soi dans la conscience, et dans la conscience de soi; mais en réalité il n'y a plus ici le simple sentiment de soi. Ce qu'on a ici c'est le sentiment de soi dans la conscience de soi, de même qu'on a eu la sensibilité dans la conscience sensible. Et si Hégel emploie ici l'expression *sentiment de soi* c'est pour indiquer comment le simple désir de l'objet marque le moment le plus immédiat de la conscience de soi, moment où la conscience de soi retombe en quelque sorte dans la sphère du sentiment. C'est en ce sens aussi qu'il emploie ci-dessus, § précédent, le terme *gefühlten*.

(5) *Diremtion* : *scission*, les termes qui composent la conscience de soi, et en lesquels cette conscience se divise.

la conscience d'un libre objet où le moi trouve la connaissance de lui-même, en tant que moi ; mais c'est la connaissance d'un moi qui est encore hors de lui (1).

(*Zusatz.*) Par le côté extérieur, la conscience de soi immédiate s'arrête, ainsi que nous l'avons fait observer dans le *Zusatz* du paragraphe précédent, au retour alterné et monotone du désir et de sa satisfaction, au sujet qui de son objectivation retombe sans cesse en lui-même. Par le côté intérieur, au contraire, ou suivant la notion (2), la conscience de soi, en supprimant sa subjectivité et l'objet extérieur, a nié sa propre immédiatité, le point de vue du désir, elle s'est posée, d'un côté, comme enveloppant en elle-même son contraire, et, de l'autre, elle a rempli ce contraire de la nature du moi, et d'un être dépendant il en a fait un objet libre et indépendant, un autre moi ; d'où il suit que maintenant elle se pose vis-à-vis d'elle-même comme un autre moi, et qu'elle s'est ainsi élevée au-dessus de l'égoïsme du désir purement destructeur (3).

(1) Du moi qui se connaît dans l'autre moi.

(2) Expression équivalente à l'autre ci-dessus, *virtuellement* (*an sich*). Ainsi les trois expressions, *par le côté intérieur*, *virtuellement* et *suivant la notion* signifient ici la même chose.

(3) Dans le simple désir, et au point de départ de ce moment, la conscience de soi soutient un rapport immédiat avec l'objet, qui par cela même lui demeure encore extérieur. C'est là ce qui fait le côté extérieur de ce processus. Par la satisfaction du désir, l'objet se trouve approprié au sujet, et ce côté extérieur commence à disparaître. Le défaut du désir vient de ce que lui, ainsi que son objet, et la satisfaction du désir d'une façon plus nécessaire encore que le désir et son objet eux-mêmes (§ précédent), constituent des moments immédiats, individuels et passagers ; de telle sorte que la contradiction n'est point supprimée, et elle n'est point supprimée parce que si, d'un côté, le désir est satisfait, de l'autre, cette satisfaction n'est pas adéquate à la nature

β. LA CONSCIENCE DE SOI QUI RECONNAÎT UNE AUTRE CONSCIENCE DE SOI.

§ 431.

On a une conscience de soi pour une autre conscience de soi, d'abord comme deux consciences de soi à l'état immédiat, comme deux termes dont l'un est pour l'autre (1).

générale du sujet, et cela précisément parce qu'elle n'atteint pas un objet, une fin qui soit adéquate à cette nature. Cependant, cette satisfaction indéfinie (ce progrès à l'infini) du désir trouve en réalité une limite, un point d'arrêt dans un objet qui est la fin même de ce mouvement. Ce que désire en effet la conscience de soi c'est de se donner un objet égal à elle-même, c'est de se retrouver elle-même dans l'objet, c'est en un mot de se poser comme conscience de soi dans l'objet lui-même. L'objet s'élève ainsi à sa liberté, et d'un objet dépendant et passif (*selbstlosem*), devient un objet libre; il devient libre comme la conscience de soi subjective, et il le devient en s'affranchissant de son extériorité. Il faut même dire que c'est cette unité des deux consciences de soi qui stimule le désir, et qui sous l'apparence d'un désir indéfini marque la limite à laquelle le désir doit aboutir. Et ainsi on n'a plus ici la simple conscience de soi, mais *la conscience d'un libre objet*, la conscience d'une autre conscience qui n'est plus cette égalité abstraite et vide du *moi=moi*, mais d'un moi et d'un non-moi qui se sont compénétrés, qui se sont compénétrés, il va sans dire, comme ils peuvent l'être dans la sphère de l'esprit subjectif, et dans ce moment de l'esprit subjectif où nous sommes ici placés; car ici on n'a cette unité des deux consciences, cette nature générale, ou, suivant le texte, cette généralité du sujet que dans son moment immédiat, ou, comme dit aussi le texte, par son côté intérieur, ou virtuellement (*an sich*) ou suivant la notion; ce qui veut dire, en d'autres termes, que cette unité ou cette généralité ne s'est pas encore médiatisée, qu'elle n'est pas encore posée dans sa réalité.

(1) *Ein Anderes für ein Anderes.* C'est-à-dire qu'on a deux termes dont l'un est pour l'autre, ou, si l'on veut, est fait pour l'autre, mais

Je me vois moi-même dans mon contraire en tant que moi, mais je vois aussi dans ce contraire un autre objet qui est à l'état immédiat, en tant que moi qui est complétement indépendant vis-à-vis de moi. La suppression de l'individualité immédiate (1) de la conscience de soi a été la première suppression. Par là la conscience de soi n'a été déterminée que comme conscience de soi particulière (2). Cette contradiction engendre en elle le désir (3) de se produire comme individualité libre, et d'exister comme telle dans cette individualité à l'égard de son contraire (4). C'est ce qui

qui ne se sont pas encore unifiés, dont l'un n'est pas encore devenu l'autre.

(1) Le texte a seulement *Einzelnheit*, que nous avons traduit par *individualité immédiate*, par la raison qu'on verra ci-dessous.

(2) *Besondere*. C'est en effet un état particulier, ou, si l'on veut, une particularisation de l'universel concret ou de l'unité que ce rapport où les deux consciences de soi ne sont que l'une pour l'autre.

(3) Le texte dit simplement : *giebt den Trieb : donne le désir*, la tendance, cette nécessité qui vient de la contradiction elle-même, et qui est un désir, une tendance dans la conscience. La contradiction est dans la particularisation même de la conscience de soi, comme c'est expliqué ci-dessous dans le *Zusatz*.

(4) *Sich als freies Selbst zu zeigen, und für den Anderen als solcher da zu seyn : de se montrer comme individualité libre, et d'être là comme telle pour les autres*. Nous avons rendu le *freies Selbst* par *libre individualité*. A cet égard, nous ferons observer, ou, pour mieux dire, nous rappellerons que si Hégel emploie parfois indistinctement les termes *Individualitæt*, *Selbst* et *Einzelnheit*, pour exprimer ce qu'en français on exprime généralement par *individualité*, ces trois termes n'ont pas cependant dans la théorie hégélienne la même signification. Ainsi nous avons ici le terme *Selbst*, et ci-dessus le terme *Einzelnheit*. Or, en faisant même abstraction de l'adjectif *freies*, qui accompagne le *Selbst*, et qui en marque d'une façon spéciale la signification, le *Selbst* a ici un sens autre que celui d'*Einzelnheit*, car si l'*Einzelnheit* est l'individualité, c'est cependant ici une individualité immédiate et abstraite, une

constitue le processus de la *reconnaissance réciproque des moi* (1).

(*Zusatz.*) Le second degré du développement de la conscience de soi, indiqué dans le titre du paragraphe ci-dessus, a, d'abord, et encore, cela de commun avec la conscience de soi engagée dans le désir, et qui forme le premier degré du développement, savoir, qu'elle présente elle aussi la détermination de l'immédiatité (2). C'est cette détermination qui amène cette contradiction extraordinaire, que pendant que le moi est l'être absolument universel, absolument pénétrable, que ne brise aucune limite, qu'il est l'essence commune à tous les hommes, et que par suite les deux moi qui sont ici en rapport forment un seul et même être identique, et, pour ainsi dire, une seule lumière, ces moi sont en même temps deux moi, et deux moi qui se posent comme des corps rigides et cassants (3) l'un en face de l'autre, dont chacun se réfléchit sur lui-même, se différencie absolument de l'autre, et est absolument impénétrable à l'autre.

individualité qui ne s'est pas encore médiatisée avec son contraire, tandis que le *Selbst* est l'individualité médiate et concrète, l'individualité qui est identique avec elle-même dans, et par son contraire.

(1) Le texte dit seulement : *den Process des Anerkennens : le processus de la reconnaissance.*

(2) Car la particularisation des deux consciences de soi, cet état où elles sont encore l'une pour l'autre, est un état immédiat. Et la contradiction est ici d'autant plus intense (*ungeheure*) que leur rapport ou leur unité concrète est plus intime.

(3) Le texte a : *in vollkommener Starrheit und Sprödigkeit,.. bestehen : ils* (les moi) *subsistent dans une dureté et une rigidité complètes.*

§ 432.

Il y a combat ; car je ne puis me savoir comme moi-même dans mon contraire aussi longtemps que celui-ci est une existence immédiate pour moi. Je me trouve, par conséquent, amené à supprimer cette immédiatité. Mais moi non plus je ne puis être reconnu comme moi immédiat qu'autant que je supprime en moi-même l'immédiatité, et que je donne ainsi une existence à ma liberté (1). Mais cette immédiatité est aussi la corporéité de la conscience de soi, corporéité où la conscience de soi trouve comme dans son signe et dans son instrument le sentiment spécial d'elle-même, ainsi que son être pour d'autres (2), et ce rapport qui la médiatise avec eux (3).

(1) C'est-à-dire que l'un des deux moi, en supprimant l'immédiatité de l'autre, supprime aussi sa propre immédiatité, et amène en lui cet état médiat qui est ici sa liberté ; ce qui veut dire que l'immédiatité et la médiation sont ici si intimement unies que l'une est dans l'autre, et dans le même terme ; de telle sorte que l'immédiatité de l'un d'eux n'est pas seulement supprimée par l'autre, mais qu'elle se supprime elle-même en supprimant celle de l'autre.

(2) *Sein Seyn für Andere* : le côté par lequel elle est pour d'autres, en rapport avec les autres.

(3) L'immédiatité qu'on a ici est une sorte de corporéité (*Leiblichkeit*), c'est la corporéité de la conscience de soi, c'est-à-dire ce n'est plus la corporéité ou naturalité telle qu'elle existe dans l'âme, dans l'habitude, par exemple, mais une corporéité plus haute, plus spirituelle, et telle qu'elle existe dans la conscience de soi. En effet, cette immédiatité qui distingue et sépare les deux consciences de soi est une limite où la corporéité reparaît comme elle peut y reparaître ; elle y reparaît comme un signe et comme un instrument sensibles, — comme un signe où elle se montre comme individualité libre (voy. § précédent), comme un instrument à l'aide duquel elle réalise sa liberté ; de

(*Zusatz.*) La forme de la contradiction qui suit celle que nous avons indiquée dans le *Zusatz* du paragraphe précédent consiste en ce que, d'un côté, les deux sujets doués de la conscience de soi, et qui sont en rapport, par là qu'ils ont une existence immédiate, existent à la façon des choses naturelles et corporelles, et par suite soumises à une violence étrangère, et que c'est comme tels qu'ils entrent en rapport, et que, d'un autre côté, ils sont libres, et que dans leur rapport ils ne doivent point se traiter comme des êtres purement immédiats, comme des choses purement naturelles. Pour surmonter cette contradiction, il faut que les deux moi, opposés dans leur existence, ou leur être-pour-un-autre (1), se posent et se reconnaissent tels qu'ils sont en soi, ou d'après leur notion, c'est-à-dire non comme des êtres purement naturels, mais comme des êtres libres (2). C'est seulement ainsi que se réalise la vraie liberté. Car comme celle-ci consiste dans mon iden–

telle sorte que la conscience de soi trouve dans cette corporéité, d'un côté, le sentiment spécial d'elle-même, ou, comme dit avec plus de précision le texte, son sentiment de soi propre (*sein eignes Selbstgefühl*) (c'est-à-dire non le sentiment en général ou le sentiment tel qu'il se produit dans une autre sphère, mais le sentiment, le sentir qui est propre à la conscience de soi), et, de l'autre côté, cet élément, cet aspect suivant lequel elle est pour d'autres consciences (*sein Sein für Andere*) et par lequel elle entre en rapport avec elles.

(1) Les deux moi (les deux *Selbste*, comme a le texte; voy. ci-dessus, p. 65) ne sont opposés que dans leur existence (*Daseyn*), ou, ce qui revient ici au même, dans leur être-pour-un-autre, ou pour autre chose, le *Daseyn* entraînant le *Seyn-für-Anderes* (voy. *Logique*), car c'est là ce qu'ils sont dans leur état immédiat.

(2) C'est-à-dire que dans leur état immédiat ils sont déjà, virtuellement ou suivant la notion, des êtres libres, et que c'est cette virtualité qu'ils doivent réaliser en effaçant leur immédiatité.

tité avec mon contraire, je ne suis vraiment libre que lorsque ce contraire est libre aussi, et qu'il est reconnu comme tel par moi. Cette liberté de l'un dans l'autre unit les hommes par un lien interne, tandis que les besoins et la nécessité (1) ne les unissent que d'une façon extérieure. Par conséquent, les hommes doivent vouloir se retrouver les uns dans les autres ; ce qu'ils ne peuvent accomplir aussi longtemps qu'ils sont emprisonnés dans leur état immédiat, dans leur naturalité, car c'est là précisément ce qui les éloigne les uns des autres, et les empêche d'être libres les uns à l'égard des autres. Par conséquent encore, la liberté demande que chaque sujet doué de la conscience de lui-même ne laisse subsister sa naturalité, ni qu'il tolère celle des autres, elle demande que pour atteindre à la liberté l'homme, indifférent à l'égard de son existence, mette en jeu dans ses actions individuelles et immédiates (2) sa vie, et la vie des autres. Ce n'est donc que par la lutte que la liberté peut être conquise. Il ne suffit pas pour être libre d'affirmer qu'on l'est. Au point de vue où nous sommes ici, c'est seulement en mettant sa vie et celle des autres en péril qu'on prouve son aptitude pour la liberté.

(1) *Das Bedürfniss und die Noth* : les besoins et les nécessités de la vie.

(2) *In einzelnen unmittelbaren Handeln*. Ici, en effet, on a l'agir individuel immédiat ou d'une individualité immédiate. Il faut ajouter qu'on n'a pas encore l'agir en tant que volonté ou esprit pratique, mais qu'on a le premier rapport des deux consciences de soi, où l'une est stimulée à devenir l'autre. Ce n'est qu'un premier rapport abstrait, mais qui est le substrat, le point de départ de tous les rapports ultérieurs et plus concrets.

§ 433.

Le combat qu'amène la reconnaissance réciproque des moi est un combat à la vie et à la mort. Chacune des deux consciences de soi met en péril l'autre, et elle se met elle-même en péril, mais seulement en péril ; car chacune d'elles a tout aussi bien en vue la conservation de sa vie, en tant que celle-ci fait l'existence de sa liberté. La mort de l'une qui, par la négation abstraite, et par suite grossière (1) de l'état immédiat, efface par un côté la contradiction, par le côté essentiel (par le côté de l'existence de la reconnaissance, qui est par là en même temps supprimée) (2) amène une nouvelle contradiction, et une contradiction plus haute que la première.

(*Zusatz.*) La démonstration absolue de la liberté dans le combat que les deux moi se livrent pour être reconnus (3) est la mort. Déjà les combattants en mettant leur vie en péril posent des deux côtés leur être naturel comme

(1) *Rohe.* C'est une négation grossière et violente par cela même que c'est une négation abstraite, c'est-à-dire une négation individuelle et immédiate, ou la première négation des consciences de soi. En d'autres termes, on n'a pas encore ici ces négations concrètes, ces négations de la négation telles qu'elles ont lieu dans les hautes sphères de l'esprit, dans la société civile, par exemple, dans l'état, dans les rapports des états, dans la guerre, etc. Ainsi la mort qu'on a ici est une mort violente ; c'est une mort qui réalise bien la liberté, mais une liberté rudimentaire, grossière et, en un sens, irrationnelle.

(2) Car par là qu'on reconnaît d'un côté la liberté du moi, de l'autre, on la détruit.

(3) Le texte dit seulement : *im Kampfe um die Anerkennung* : *dans le combat pour la reconnaissance.*

une chose sans valeur. Par la mort la naturalité est niée de fait, et par là sa contradiction avec le principe spirituel, avec le moi, se trouve également conciliée. Mais ce n'est là qu'une conciliation purement abstraite ; c'est une conciliation négative, ce n'est pas une conciliation positive. Car lorsque des deux consciences de soi qui entrent en conflit pour obtenir leur reconnaissance réciproque il n'y en a qu'une qui succombe, il n'y a pas de reconnaissance qui se réalise, et le survivant se voit tout aussi peu reconnu que le mort. Ainsi la mort amène une nouvelle et plus grande contradiction, car celui qui a prouvé en combattant sa liberté interne (1), n'a pu cependant obtenir que sa liberté soit reconnue.

Pour prévenir les fausses interprétations auxquelles peut donner lieu le point de vue que nous venons de tracer, nous devons faire observer que ce combat pour faire reconnaître sa liberté, poussé dans la forme indiquée ci-dessus à ces dernières limites, ne peut avoir lieu que dans le simple état de nature, où les hommes n'existent que comme individus, et qu'il est encore éloigné de la sphère de la société civile et de l'état ; car dans l'état se trouve déjà contenu ce qui fait le résultat de ce combat, c'est-à-dire la reconnaissance de la liberté (2). L'état peut bien,

(1) *Interne*, en ce sens qu'elle est demeurée une liberté abstraite, une liberté qui n'a pas été extérieurement reconnue, ou, ce qui revient au même, qui n'a pu se réaliser extérieurement, et atteindre ainsi à sa vraie nature, à sa réalité.

(2) C'est-à-dire que la reconnaissance de la liberté, que ce combat ne réalise que d'une façon imparfaite, se trouve contenue *comme un moment subordonné* (c'est ce qu'exprime le mot *déjà*) dans la sphère plus concrète de l'état.

il est vrai, commencer par la force, mais ce n'est pas sur la force qu'il s'appuie. En engendrant l'état, la force ne fait qu'amener à l'existence le juste en et pour soi, c'est-à-dire les lois, la législation. Ce qui domine dans l'état, c'est l'esprit du peuple, ce sont les institutions, les mœurs. C'est dans l'état que l'homme est reconnu et traité comme un être raisonnable et libre, comme personne. Et l'individu, de son côté, se rend digne de cette reconnaissance en triomphant de l'état naturel de sa conscience de soi, et en obéissant à une volonté générale, à la volonté qui est en et pour soi, c'est-à-dire à la loi ; ce qui fait qu'il se comporte envers les autres d'une façon qui a une valeur générale, et qu'il reconnaît en eux ce qu'il veut qu'on reconnaisse en lui, qu'en d'autres termes, il les reconnaît comme libres, comme personnes. Dans l'état, le citoyen tire sa dignité de la charge qu'il remplit, de la profession qu'il exerce, et de l'activité qu'il déploie dans les diverses sphères de la vie sociale. Par là sa dignité a un contenu substantiel, universel et objectif, et qui n'est plus subordonné aux caprices de l'individu (1). C'est là ce qui n'a pas lieu dans l'état de nature, où les individus, quels qu'ils puissent être, et quoi qu'ils puissent faire, veulent s'imposer réciproquement par la force leur reconnaissance.

On voit par ce qui précède qu'il ne faut pas confondre le duel avec ce combat qui a pour objet la reconnaissance de la liberté, et qui constitue un moment nécessaire de

(1) Le texte dit : *ne dépend plus de la subjectivité vide*. Ici la subjectivité est vide parce que c'est une subjectivité individuelle, immédiate, qui ne s'est pas objectivée dans l'état, dans la loi, dans la volonté générale, et qui par cela même est vide du véritable contenu.

l'esprit humain. Le duel n'appartient pas, comme ce combat, à l'état de nature, mais à une forme plus ou moins développée de la société civile, et de l'état. Le duel a sa place historique spéciale dans le système féodal, lequel pouvait bien constituer un ordre social conforme au droit, mais qui ne lui était conforme qu'à un degré fort inférieur. Le paladin mettait surtout son ambition à passer pour un homme sans reproche et sans tache, bien que dans le fait il pût en être autrement; et le duel devait décider ce point. Mais quoique le droit du plus fort prît dans cet état social plusieurs formes, l'égoïsme n'en était pas moins son mobile absolu. Par conséquent, l'exercice de ce droit n'était pas la preuve d'une liberté rationnelle et de la dignité politique, mais bien plutôt de la grossièreté, et souvent de l'impudence d'un sentiment blâmable, qui prétendait cependant qu'on dût l'honorer. Nous ne trouvons pas le duel chez les peuples de l'antiquité, et cela parce que le formalisme de la subjectivité vide, cette prétention du sujet qui veut fonder son droit sur son individualité immédiate, était inconnu à ces peuples. C'est dans l'union intime de l'individu avec l'unité politique constituée par l'état que ces peuples mettaient leur honneur. Dans les temps modernes, le duel ne saurait être expliqué que par un retour artificiel aux mœurs grossières du moyen âge. Autrefois, du moins, le duel pouvait avoir chez l'homme de guerre un certain sens rationnel, consistant en ce que l'individu voulait prouver qu'il avait un but plus élevé que celui de se laisser tuer pour une pièce de monnaie (1).

(1) Allusion aux *condottieri* et aux mercenaires.

§ 434.

Comme la vie est aussi essentielle que la liberté, ce combat, en tant que négation exclusive (1), aboutit d'abord à l'inégalité, en ce que l'un des combattants préférant la vie se conserve comme conscience de soi individuelle, mais qu'il abdique son droit d'être reconnu comme libre (2); tandis que l'autre se maintient dans son indépendance, et est reconnu par le premier comme son maître (3). C'est là le rapport du *maître* et du *serviteur* (4).

Remarque.

Ce combat, ainsi que la subordination de l'un des combattants à l'autre constitue ce moment phénoménal (5) d'où est sortie la vie commune des hommes, en tant que commencement des états. La force qui est le fondement de ce moment n'est pas pour cela le fondement du droit, mais elle est seulement le moment nécessaire et légitime dans le passage que la conscience de soi, plongée dans le désir et dans l'individualité, accomplit de cet état à l'état où elle existe comme conscience de soi générale. Cette force est l'origine extérieure ou phénoménale des états, elle n'en est pas le principe substantiel.

(1) *Einseitige*. Voy. ci-dessus § précédent.

(2) Le texte dit seulement : il abdique, *sein Anerkanntseyn*, *son être-reconnu*.

(3) Le texte dit : et est reconnu par le premier *comme par quelqu'un qui lui est soumis*.

(4) *Der Herrschaft und Knechtschaft* : le rapport de la *maitrise et de la servitude*.

(5) *Die Erscheinung*.

(*Zusatz.*) Le rapport du maître et du serviteur ne contient qu'une suppression relative de la contradiction de la particularité qui se réfléchit sur elle-même (1), et de l'identité réciproque des sujets divers doués de conscience. Car ce qui est supprimé dans ce rapport, ce n'est d'abord que l'immédiatité de la conscience de soi particulière du serviteur; tandis que celle du maître est conservée. Tant que la naturalité de la vie subsiste du côté du maître et du côté du serviteur, celui-ci abdique sa volonté arbitraire dans la volonté du premier, lequel de son côté n'admet pas dans sa conscience de soi la volonté du serviteur, mais seulement ses soins pour conserver sa vie naturelle (2); de telle sorte que l'identité de la conscience de soi des deux sujets qui sont mis ici en rapport n'arrive dans ce rapport à l'existence que d'une façon exclusive (3).

Pour ce qui concerne le côté historique du rapport dont il est ici question, on peut remarquer que les peuples de l'antiquité, les Grecs et les Romains, ne se sont pas élevés à la notion de la liberté absolue, parce qu'ils n'ont pas reconnu que l'homme comme tel, en tant qu'il constitue

(1) *In sich reflectirten Besonderheit:* les deux termes qui, en tant que particuliers, font retour chacun sur lui-même, tandis que d'un autre côté ils sont en rapport, et ils sont l'un dans l'autre, ou identiques, ce qui amène la contradiction. V. § 131.

(2) *Natürlichen Lebendigkeit.*

(3) Ainsi, dans ce premier moment du rapport du maître et du serviteur, tandis que le serviteur abdique son immédiatité en laissant pénétrer en lui la volonté du maître, celui-ci garde la sienne en repoussant la volonté du serviteur, et en n'admettant de celui-ci que les soins qu'il donne à sa vie naturelle, ou, comme nous dirions, extérieure et matérielle. C'est là ce qui rend ce rapport exclusif, et ce qui fait que la contradiction n'est que partiellement supprimée.

ce moi universel, cette conscience de soi rationnelle, a droit à la liberté. Chez ces peuples, l'homme n'était considéré comme libre que lorsqu'il était né libre. Ainsi la liberté était pour eux une détermination de la nature (1). C'est ce qui explique pourquoi chez ces nations libres il y eut l'esclavage, et comment il y eut chez les Romains des guerres sanglantes où les esclaves cherchèrent à conquérir leur liberté, et à obtenir la reconnaissance de leur droit imprescriptible d'homme.

§ 435.

Comme la vie du moyen de la domination, c'est-à-dire du serviteur doit être elle aussi conservée, ce rapport implique aussi des besoins communs, et celle du travail nécessaire pour les satisfaire. La destruction violente de l'objet est remplacée par la possession, la conservation et la formation de cet objet, en tant que moyen où les deux extrêmes, l'être indépendant et l'être dépendant, viennent se joindre. La forme de l'universel dans la satisfaction du besoin est un moyen durable, et une prévision qui regarde et assure l'avenir.

(1) Le texte dit : *la liberté avait encore chez eux la détermination de la naturalité*. C'est-à-dire que chez ces nations la liberté était fondée sur la naissance, laquelle, considérée en elle-même et isolée des plus hautes déterminations de l'esprit, rentre plus ou moins dans la nature et fait retomber l'homme dans la sphère animale de la génération; tandis que l'homme n'est libre en tant qu'esprit, et que tous les hommes sont libres par là qu'ils participent tous à l'esprit, ou, si l'on veut, qu'ils ont un esprit, quels que soient d'ailleurs le degré de leur liberté, et la forme suivant laquelle ils l'exercent.

§ 436.

En second lieu, et suivant leur différence (1), le maître a dans le serviteur et dans ses services l'intuition de la valeur de son propre être-pour-soi individuel, et cela par la suppression de son être-pour-soi immédiat, suppression qui va cependant tomber dans un autre (2). Celui-ci, le serviteur, en travaillant pour le maître, use sa volonté individuelle et égoïste, supprime l'immédiatité du désir, et par cette abdication de lui-même, et par la crainte du maître amène le commencement de la sagesse, le passage à la *conscience de soi générale*.

(*Zusatz.*) Par là que le serviteur ne travaille pas en vue de l'intérêt exclusif de sa propre individualité, mais pour le maître, son désir s'agrandit, en ce que ce désir n'est plus le simple désir de tel individu, mais aussi celui d'un autre indi-

(1) *Zweitens nach dem Unterschiede : secondement suivant la différence*, c'est-à-dire suivant la différence du maître et du serviteur, différence qui en se développant amène dans leur rapport le moment dont il est question dans ce paragraphe.

(2) C'est-à-dire dans le serviteur. En effet, bien que le maître se voie lui-même, si l'on peut ainsi dire, dans le serviteur, et dans l'œuvre que celui-ci lui prête, et qu'il supprime par là son état immédiat, et entre dans un rapport avec son contraire, cette suppression n'est cependant de son côté qu'une suppression abstraite, et en quelque sorte passive, en ce que sa nature n'est point ou que fort peu modifiée, tandis que du côté du serviteur on a l'élément actif, une œuvre réelle par laquelle le serviteur, pendant qu'il modifie et développe sa nature, modifie en se l'appropriant la nature du maître, sa volonté et ses désirs. Et c'est en ce sens que la suppression de l'état immédiat du maître tombe (*fällt*), c'est-à-dire s'accomplit plutôt dans le serviteur que dans le maître lui-même.

vidu (1). Le serviteur s'élève ainsi au-dessus de l'individualité égoïste de sa volonté naturelle, et en ce sens il s'élève par sa valeur au-dessus du maître, en tant que celui-ci est emprisonné dans son égoïsme, qu'il ne voit dans le serviteur que sa volonté immédiate (2), et qu'il est reconnu comme maître d'une façon formelle par une conscience asservie (3). Cet assujettissement de l'égoïsme du serviteur fait le commencement de la vraie liberté de l'homme. Ce frémissement dont la volonté individuelle est saisie (4), le sentiment du néant de l'égoïsme, l'habitude de l'obéissance, c'est là un moment nécessaire dans l'éducation de tous les hommes. Nul n'est libre, raisonnable et apte à commander qui n'a pas essayé de cette discipline qui brise la volonté égoïste. Par conséquent, pour devenir libre, pour acquérir l'aptitude à se

(1) C'est comme la fusion, l'unité active du désir (*Begierde*) du maître et du serviteur, et partant le commencement d'une plus haute sphère.

(2) C'est-à-dire que l'intuition qu'il a de lui-même dans le serviteur, c'est que sa volonté, et sa volonté immédiate, soit la volonté de ce dernier.

(3) *Unfreis Bewusstseyn*. Être reconnu comme maître par une conscience libre, c'est être reconnu comme tel d'une façon réelle et concrète, en ce sens que cette reconnaissance est l'expression de la volonté rationnelle, et, pour ainsi dire, de la nature humaine entière, ou de ce qu'il y a de plus élevé en elle. Par contre, être reconnu comme maître par une conscience asservie, c'est être reconnu comme tel d'une façon formelle ou abstraite, en ce que c'est une reconnaissance purement passive, matérielle, et qui ne se fonde que sur la partie inférieure, et en quelque sorte animale de la nature humaine.

(4) *Das Erzittern der Einzelnheit des Willens : le frémissement de l'individualité de la volonté.* La volonté individuelle, c'est-à-dire immédiate et naturelle qui frémit au contact de la règle, du commandement et de la discipline.

gouverner, tous les peuples doivent d'abord passer par la discipline sévère de la soumission à un maître. Ainsi, après que Solon eut donné à la démocratie athénienne des lois libres, il était nécessaire que Pisistrate s'emparât du pouvoir pour obliger les Athéniens à obéir à ces lois. Lorsque cette obéissance eut pris racine, le pouvoir des Pisistrates devint superflu. De même, Rome dut passer par la sévère domination des lois, pour qu'en courbant l'égoïsme naturel, elle pût faire naître cette admirable vertu romaine qui, inspirée par l'amour de la patrie, se montre toujours prête aux plus grands sacrifices.—Par conséquent, la servitude et la tyrannie marquent un degré nécessaire dans l'histoire des peuples, et par suite elles sont relativement fondées sur la justice (1). On ne commet pas une injustice absolue à l'égard de ceux qui demeurent soumis; car celui qui n'a pas le courage d'exposer sa vie pour conquérir la liberté, celui-là mérite de rester esclave. Lorsqu'au contraire un peuple n'a pas une simple fantaisie d'être libre, mais qu'il veut réellement et sérieusement la liberté, il n'y a pas de force humaine qui puisse le maintenir dans un état de tutelle et de servitude.

L'obéissance du serviteur ne fait, comme nous venons de le dire, que le commencement de la liberté, parce que ce à quoi se soumet ici l'individualité naturelle de la conscience de soi n'est point la volonté en et pour soi, la volonté vraiment générale et rationnelle, mais la volonté individuelle et contingente d'un autre sujet. Ainsi ce qui

(1) *Etwas beziehungsweise Berechtigtes.* Elles sont *relativement* fondées sur la justice, en ce qu'elles marquent un moment, mais un moment abstrait et subordonné dans le développement de l'être social.

se produit ici c'est seulement un moment de la liberté, — la négativité de l'individualité égoïste ; tandis que l'aspect positif de la liberté n'arrive à l'existence que lorsque, d'un côté, la conscience de soi du serviteur, s'affranchissant tout aussi bien de l'individualité du maître que de sa propre individualité, embrasse le rationnel en et pour soi dans son universalité, et par suite dans son indépendance de la particularité du sujet, et que, de l'autre côté, la conscience de soi du maître est amenée par la communauté des besoins et des soins demandés pour les satisfaire qui existe entre lui et son serviteur, ainsi que par la vue de la suppression de la volonté immédiate qui a lieu dans le serviteur, à reconnaître la vérité de cette suppression par rapport à lui-même (1), et à soumettre par là sa volonté égoïste à la loi de la volonté en et pour soi.

γ) CONSCIENCE DE SOI GÉNÉRALE.

§ 437.

La conscience de soi générale est la connaissance affirmative de soi-même dans un autre moi. Ces deux moi, en tant que libres individualités, possèdent chacun une indépendance absolue. Mais par suite de la négation de leur immédiatité ou de leur désir (2), ils ne se différencient pas

(1) C'est-à-dire à abdiquer d'une façon réelle sa conscience et sa volonté immédiate.

(2) Car ce qui constitue l'immédiatité de cette sphère est le désir, c'est-à-dire la conscience de soi qui désire l'objet ; et le développement de cette sphère de la conscience amène à la fois la satisfaction du désir et la négation ou l'annulation du désir.

l'un de l'autre, ils sont tous deux sous forme de conscience générale, et objectivement, et ils possèdent tous deux la généralité réelle comme rapport réciproque (1), où chacun des deux moi se sait comme reconnu par l'autre moi libre (2), et où il ne sait cela qu'en sachant aussi que l'autre moi est un moi reconnu et libre (3).

Remarque.

Cette double apparition sous une forme générale de la conscience de soi (4) (c'est la notion qui dans son objectivité se connaît comme subjectivité identique avec elle-même, et partant comme notion universelle), est la forme que revêt la conscience de la substance de tout moment

(1) *Gegenseitigkeit : réciprocité*, rapport, action réciproque des deux moi, qui fait leur généralité réelle et objective.

(2) Le texte a : *im freien Andern : dans l'autre libre.*

(3) *Und diess weiss, insofern es das andere anerkennt und dasselbe frei weiss : et il sait cela, autant qu'il sait l'autre reconnu et qu'il se sait libre.* Ainsi, dans ce rapport de réciprocité, les deux consciences de soi non-seulement se reconnaissent l'une l'autre, mais elles se reconnaissent l'une l'autre comme libres, et l'une d'elles ne se sait elle-même reconnue par ou dans l'autre conscience de soi libre qu'en reconnaissant à son tour cette conscience de soi, et en la reconnaissant comme libre.

(4) *Diess allgemeine Wiedererscheinen des Selbstbewusstseyns.* Le *Wiedererscheinen* n'est bien rendu ni par *double apparition* ni par *réapparition*, et nous ne connaissons pas de terme qui puisse le rendre exactement. Et cependant il exprime très-bien ce qu'il doit exprimer. Ce qu'on a, en effet, ici ce sont deux consciences de soi qui dans leur rapport forment une seule et même conscience, et par suite une conscience générale. Par conséquent, la conscience de soi apparaît deux fois en une seule et même conscience de soi, elle se répète elle-même en apparaissant, et par et dans cette répétition d'elle-même, elle se pose comme conscience de soi générale.

essentiel de l'esprit, de la famille, de la patrie, de l'État, ainsi que de la vertu, de l'amour, de l'amitié, de la vaillance, de la gloire, de l'honneur. Mais cette phénoménalité de l'être substantiel peut aussi être séparée de ce dernier, et par suite on peut s'attacher à une vaine gloire, à un faux honneur, etc.

(*Zusatz.*) Le résultat qu'amène dans ce combat de la reconnaissance la notion de l'esprit, et qui constitue le *troisième* degré de cette sphère, est la conscience de soi générale, c'est-à-dire cette conscience de soi libre, qui n'a plus, comme dans le second degré, en face d'elle une conscience de soi servile, mais une conscience de soi également indépendante. A ce point de vue, les différents sujets doués de la conscience de soi qui sont en rapport sont élevés, par la suppression de leur individualité inégale et particulière, à la conscience de leur généralité réelle, de la liberté qui leur appartient à tous, et partant à l'intuition de leur identité réciproque déterminée (1). Le maître qui se posait en face du serviteur n'était pas réellement libre, car il ne se voyait pas encore complétement lui-même dans son contraire. Ce n'est que par la délivrance du serviteur que le maître est devenu lui-même complétement libre (2). Dans cet état de liberté générale, en me réflé-

(1) C'est une identité *déterminée* en ce sens que ce n'est plus une identité incomplète et abstraite, mais une identité concrète, une identité où les deux consciences de soi atteignent à leur unité réelle, à leur plus haute détermination.

(2) En effet, le moi immédiat et despotique du maître n'est pas libre, par là même qu'il a devant lui le moi du serviteur, qui se meut en quelque sorte hors de lui, avec lequel il n'entre pas dans un rapport réel, et qui dans l'opposition représente le côté actif. Voy. ci-dessus, p. 77.

chissant sur moi-même, je me réfléchis immédiatement sur mon contraire, et réciproquement en me réfléchissant sur mon contraire, je me réfléchis immédiatement sur moi-même. Nous avons, par conséquent, ici la scission violente de l'esprit en plusieurs moi, qui sont l'un à l'égard de l'autre absolument libres, indépendants et impénétrables, mais qui sont aussi identiques, et qui, par suite, ne sont ni indépendants, ni impénétrables, mais qui viennent, pour ainsi dire, se fondre l'un dans l'autre. Ce rapport est un rapport absolument spéculatif. Et lorsqu'on dit que la pensée spéculative est quelque chose d'insaisissable et d'inaccessible, on n'a qu'à regarder ce rapport pour s'assurer que cette opinion n'a point de fondement. L'être spéculatif ou rationnel, et le vrai consistent dans l'unité de la notion ou du sujet et de l'objet ; et cette unité est évidemment contenue dans le point de vue en question. Elle constitue la substance de la vie sociale, savoir, de la famille, de l'amour conjugal (ici cette unité prend la forme de l'être particulier) (1), de l'amour de la patrie, de cette volonté qui a en vue la fin générale et les intérêts de l'État, de l'amour de Dieu, et aussi de la bravoure, lorsque celle-ci risque la vie pour une fin générale, et enfin de l'honneur, lorsque l'honneur n'a pas pour objet des fins et des intérêts insignifiants de l'individu, mais quelque chose de substantiel et de vraiment général (2).

(1) *Der Besonderheit : de la particularité*. L'unité prend ici la forme de la particularité, ou du particulier, en ce qu'elle se partage en deux.

(2) On a, en effet, dans ces exemples l'unité de la notion, ou du sujet et de l'objet, ou, suivant l'expression du texte, du subjectif et de l'objectivité (*des Subjectiven und der Objectivität*). Par exemple, dans l'amour de la patrie on a le sujet qui aime, et la patrie qui est l'objet,

§ 438.

Cette unité de la conscience et de la conscience de soi (1) contient d'abord les individus comme apparaissant les uns dans les autres. Mais dans cette identité, leur différence est la différenciabilité tout à fait indéterminée, ou, pour mieux dire, une différence qui n'en est pas une. Par conséquent, leur vérité est l'universalité et l'objectivité en et pour soi de la conscience de soi — *la raison* (2).

Remarque :

La raison, en tant qu'idée (V. § 213), apparaît ici avec ce caractère, savoir, que l'opposition de la notion et de la réalité, dont elle est l'unité, a pris la forme plus déter-

ou la fin de cet amour qui viennent s'unir et se compénétrer dans cet amour, de telle sorte que l'amour de la patrie est l'unité réelle et concrète de ces deux termes. Et ce n'est pas tel sujet ou tel moi subjectif qui vient s'unir et se compénétrer dans cet amour, mais tous les moi qui aiment la patrie. Il en est de même des autres exemples.

(1) Ce qu'on a, en effet, ici c'est l'unité concrète et réalisée de la conscience et de la conscience de soi. Voy. § 426.

(2) *Die Vernunft.* Dans ce rapport des moi en tant que conscience de soi, et en tant que conscience de soi où l'opposition du maître et du serviteur s'est effacée, on a l'unité de la conscience et de la conscience de soi en ce qu'on a la conscience de soi universelle, où l'extériorité de l'objet, telle qu'elle a lieu dans la conscience, a disparu. Or, cette conscience de soi universelle est la raison proprement dite. Car la raison est l'universel, et l'universel en tant qu'unité du sujet et de l'objet, c'est-à-dire ici des consciences de soi. Par conséquent, la différence des consciences de soi, qui dans leur individualité apparaissent les unes dans les autres, ou, suivant l'expression du texte, sont comme apparaissant les unes dans les autres (*als in einander scheinende*), disparaît dans cette unité.

minée (1) de la notion qui existe pour soi, c'est-à-dire de la conscience et de l'objet qui se pose extérieurement en face d'elle (2).

(*Zusatz.*) Ce que nous avons appelé, dans le paragraphe précédent, conscience de soi générale, est dans sa vérité la notion de la raison ; la notion qui n'existe pas comme simple idée logique, mais comme idée qui en se développant s'est élevée à la conscience de soi. Car, comme nous l'enseigne la logique, l'idée est l'unité du sujet ou de la notion et de l'objet. Or, nous avons vu la conscience de soi générale se produire comme constituant cette unité, car nous avons vu que dans sa différence absolue avec son contraire elle est aussi absolument identique avec lui. C'est précisément cette identité du monde subjectif et du monde objectif qui constitue l'universalité qu'a maintenant atteinte la conscience de soi, universalité qui dépasse les deux côtés, ou les deux consciences particulières (3), et où celles-ci viennent se compénétrer (4). Mais en s'élevant à cette universalité, la conscience de soi cesse d'être con-

(1) *Die nähere Form... gehabt hat : a eu la forme plus déterminée*, etc. C'est-à-dire qu'ici raison, en tant qu'idée, contient cette forme comme un moment subordonné. Le terme *nähere, plus proche*, veut dire qu'on a ici une forme plus proche de l'idée absolue, c'est-à-dire plus concrète, et partant plus déterminée.

(2) L'idée logique, dans l'acception hégélienne du mot, est l'unité de la notion et de la réalité (logique). Ici on n'a pas seulement cette idée ou unité, mais on a l'idée dans la conscience, ou, pour parler avec plus de précision, on a l'idée qui a traversé la sphère de la conscience, et qui est la raison en tant qu'unité de la conscience et de la conscience de soi, comme il est dit ci-dessus, ou, ce qui revient ici au même, de la conscience et de l'objet extérieur qui se pose en face d'elle Voy § suiv.

(3) *Besonderheiten :* les deux particularités.

(4) *Sich auflösen :* se fondre, se dissoudre.

science de soi dans l'acception spéciale ou stricte du mot; car le propre de la conscience de soi comme telle consiste précisément à demeurer comme fixée dans la particularité de l'être individuel. En abdiquant cette particularité, la conscience devient raison. Ici la raison n'est encore que l'unité abstraite ou formelle de la conscience de soi et de son objet. C'est ainsi qu'il faut entendre ici ce mot. C'est sur cette unité que se fonde ce qu'on doit appeler *justesse*, en la distinguant d'une façon déterminée de la *vérité*. Ma représentation est juste s'il y a une simple correspondance entre elle et son objet (1), et cela, lors même que cet objet correspond fort peu à sa notion, et que par suite il n'a pas, pour ainsi dire, de vérité. C'est seulement quand le véritable contenu devient mon objet que mon intelligence devient d'une façon concrète la raison. Nous devrons considérer la raison entendue en ce sens à la fin du développement de l'esprit théorétique (§ 468), où, en sortant d'une opposition du sujet et de l'objet plus profonde que celle que nous avons ici, nous reconnaîtrons dans la raison l'unité concrète de cette opposition.

c.

RAISON.

§ 439.

La vérité en et pour soi qui fait la raison est l'identité simple de la subjectivité de la notion avec son objectivité

(1) *Durch ihre bloss Uebereinstimmung mit dem Gegenstand.* Et, en effet, la correspondance ou l'accord de deux termes n'est point leur unité réelle et concrète. Cette unité n'existe que lorsque ces deux termes, en se développant, se sont compénétrés. Cf. *Logique*, § 213 ; et Hégel, *Histoire de la philosophie, metaphysique d'Aristote*, p. 295-296 (édit. de Berlin, 1842).

et son universalité. Par conséquent, l'universalité de la raison contient tout aussi bien l'objet qui est simplement donné à la conscience comme telle, mais qui est maintenant lui-même un objet universel, qui pénètre et embrasse le moi (1), que le moi pur, ou la forme pure (2) qui enveloppe et s'approprie l'objet.

§ 440.

La conscience de soi qui contient ainsi la certitude que ses déterminations ont une existence objective, et que ce sont des déterminations de l'essence des choses et ses propres pensées tout à la fois, cette conscience de soi est la raison, laquelle, en tant qu'elle constitue cette identité, n'est pas seulement la substance absolue, mais la vérité en tant que savoir. Car elle a ici comme déterminabilité spéciale, comme forme immanente la notion pure qui existe pour soi, le moi, la certitude de soi-même comme universalité infinie. La vérité qui connaît est l'esprit (3).

(1) Car c'est là ce qui a eu lieu dans la conscience de soi et dans son développement. Nous voulons dire que l'objet n'y est plus donné comme dans la conscience.

(2) Le moi en tant que simple moi, en tant que moi qui ne s'est pas encore identifié avec le non-moi, l'objet, le contenu, peut être considéré comme une simple forme. C'est en ce sens que Hégel l'assimile à la forme pure.

(3) *Die wissende Wahrheit ist Geist.* C'est-à-dire l'esprit dans son acception spéciale, et tel qu'il est déterminé ici et dans les paragraphes suivants n'est pas le vrai tel que le vrai existe dans l'âme, ou dans le moi, ou même dans la substance absolue, mais c'est le vrai qui connaît ou cognitif, et qui comme tel contient comme forme immanente la notion qui existe pour soi, c'est-à-dire le moi, la certitude de soi-même (*Gewissheit seiner selbst*), mais la certitude de

C.

PSYCHOLOGIE.

L'ESPRIT.

§ 441.

L'esprit s'est déterminé (1) comme vérité de l'âme e de la conscience, — de cette totalité simple immédiate (2), et de ce savoir, qui maintenant, en tant que forme infinie, n'est pas limité par ce contenu, n'est pas en rapport avec lui en tant qu'objet (3), mais qui est savoir de la totalité substantielle, et qui partant n'est ni totalité subjective ni totalité objective (4). Par conséquent, l'esprit ne commence que par son être propre (5), et il n'est en rapport qu'avec ses propres déterminations.

Remarque.

Ainsi la psychologie considère les facultés, ou les formes générales de l'activité de l'esprit comme tel : intuition,

soi-même en tant qu'*universalité infinie*, c'est-à-dire en tant qu'universalité qui enveloppe la conscience de soi, ses moments et ses oppositions. Voy. plus loin § 575 et suiv.

(1) C'est-à-dire, l'esprit *n'a pas été* déterminé, mais il *s'est* déterminé lui-même, en ce sens qu'en réalité c'est pour lui, et par lui qu'ont été posés les moments précédents.

(2) C'est-à-dire l'âme.

(3) En tant qu'objet qui lui est extérieur, et qu'il ne s'est pas approprié.

(4) Mais l'unité des deux moments.

(5) *Mit seinem eigenen Seyn*. Voy. ci-dessous *Remarque*.

représentation, souvenir, désir (1), etc. — Et elle les considère, d'un côté, sans le contenu (2) qui se trouve à la suite du phénomène dans la représentation empirique, et aussi dans la pensée, dans les désirs et dans la volonté; et, d'un autre côté, sans les deux formes, sans l'âme, voulons-nous dire, en tant que détermination naturelle, et sans la conscience elle-même, en tant que l'objet y existe pour soi (3). Et ce n'est pas là une abstraction arbitraire. Car le propre de l'esprit consiste précisément à s'élever au-dessus de la nature et de la déterminabilité naturelle, comme au-dessus de tout contact avec un objet extérieur, c'est-à-dire au-dessus de l'élément matériel en général. C'est là sa notion telle que nous l'avons vue se produire (4). Et maintenant son œuvre ne consiste qu'à

(1) Sur la différence du désir tel qu'il existe dans l'esprit, et tel qu'il existe dans la conscience. Voy. plus loin § 474.

(2) *Ohne den Inhalt : sans le contenu*; en faisant abstraction du contenu empirique qui est ici un moment subordonné.

(3) *Als ein für sich vorhandener Gegenstand desselben : en tant qu'un objet d'elle* (de la conscience) *qui existe pour soi.* C'est-à-dire en tant que l'objet est *donné* à la conscience, qu'il existe d'une façon extérieure en face de la conscience, et qu'il n'est pas encore devenu objet *de* la conscience. Ainsi ces deux formes, l'âme, où l'esprit est encore en tant que détermination de la nature (*Naturbestimmung*), suivant l'expression du texte, et la conscience elle-même, qui, bien que supérieure à l'âme, est encore engagée dans l'objet extérieur, sont des moments subordonnés de l'esprit proprement dit, et par suite elles sont en dehors et au-dessous de la psychologie.

(4) Car sa notion est sortie de l'âme et de la conscience, en les posant, et en s'élevant au-dessus d'elles. C'est là aussi ce qui explique pourquoi Hégel a désigné d'une façon spéciale par le nom d'esprit cette partie de la philosophie de l'esprit. C'est que, bien que l'âme et la conscience soient des sphères ou des moments de l'esprit, elles n'en sont que des moments subordonnés, où l'esprit est encore dans la

réaliser cette notion de sa liberté, c'est-à-dire à supprimer la forme de l'immédiatité qu'il trouve ici de nouveau à son début. Le contenu qui est élevé à l'état d'intuition ce sont ses sensations, comme ce sont aussi ses intuitions qui sont changées en pensées, et ainsi de suite (1).

(*Zusatz.*) L'esprit libre, ou l'esprit comme tel est la raison telle qu'elle est ici, c'est-à-dire la raison qui se différencie en la forme pure, infinie, en la connaissance sans limite, et en un objet qui est identique avec cette dernière (2). Ici cette connaissance n'a encore d'autre contenu qu'elle-même, mais elle est constituée de façon à embrasser la sphère objective tout entière, ce qui fait que l'objet n'est point quelque chose qui vient du dehors dans l'esprit, et que l'esprit ne peut saisir. L'esprit est ainsi la certitude absolument universelle et absolument identique de soi-même (3). Il a la certitude de se retrouver lui-même

nature, et est déterminé par la nature. Ce n'est qu'ici qu'il commence à se produire comme esprit proprement dit, comme esprit libre, ainsi qu'il est dit ci-dessous.

(1) C'est-à-dire qu'ici tous les développements, toutes les transformations de l'esprit sont des transformations de l'esprit lui-même, des transformations qui s'opèrent au dedans de lui; que, en d'autres termes, ce ne sont plus des transformations semblables à celles qui s'opèrent dans la conscience, par exemple, où l'objet est bien changé par l'esprit, mais il est donné à l'esprit du dehors, et il n'est pas encore un objet spirituel, mais naturel.

(2) C'est-à-dire qu'ici on a l'unité de la connaissance et de son objet, ou, si l'on veut, de la forme et du contenu. C'est en ce sens que la forme est infinie, ou que la connaissance n'a pas de limite (*schrenklose*). Elle n'a pas de limite par là qu'elle est identique avec l'objet.

(3) *Durchaus gegensatzlose Gewissheit seiner selbst : la certitude de soi-même tout à fait sans opposition*. Il est la certitude, l'affirmation de

dans le monde, que le monde doit s'harmoniser avec lui, et que, comme Adam dit d'Ève qu'elle est la chair de sa chair, la raison qu'il doit chercher dans le monde n'est que sa propre raison. Nous avons vu se produire la raison comme unité du monde subjectif et du monde objectif, de la notion qui existe pour elle-même et de la réalité. Par conséquent, si l'esprit est la certitude absolue de soi-même, le savoir de la raison (1), il est aussi le savoir de l'unité du sujet et de l'objet. Il sait que son objet est la notion, et que la notion est objectivement. Par là l'esprit libre se produit comme unité des deux degrés du développement de l'esprit que nous avons considérés dans la première et dans la seconde partie de la doctrine de l'esprit subjectif, savoir, de l'âme, de la substance spirituelle simple, ou de l'esprit immédiat, et de la conscience, ou de l'esprit phénoménal, de l'esprit où se scinde cette substance (2). Car les déterminations de l'esprit libre ont communs avec les déterminations de l'âme le côté subjectif, et avec celles de la conscience le côté objectif. Le principe de l'esprit libre consiste à poser l'élément immédiat de la conscience à la façon de l'élément de l'âme, et réciproquement à changer

soi-même, et l'affirmation de soi-même sans opposition, ou, si l'on veut, l'affirmation qui franchit et concilie toute opposition, par là qu'il se retrouve partout lui-même, et qu'il embrasse la sphère objective tout entière, ou, comme dit le texte, *alle Objectivität*, toute objectivité.

(1) *Wissen der Vernunft*. C'est-à-dire qu'on n'a plus ici le savoir de la conscience, ou en tant que conscience, mais le savoir de la raison, ou en tant que raison.

(2) *Des erscheinenden Geistes, des Sichtrennens jener Substanz*. Ce qui s'entend par ce qui précède. L'âme est l'esprit immédiat, et comme la substance simple qui se scinde, se différencie d'une façon déterminée dans la conscience.

l'élément de l'âme en un être objectif (1). L'esprit libre se pose, à l'égal de la conscience, comme un côté en face de l'objet, et il est en même temps les deux côtés, et partant il est comme l'âme, une totalité. Mais pendant que l'âme n'est la vérité qu'en tant que totalité immédiate et sans conscience (2), et pendant qu'au contraire dans la conscience cette totalité se trouve partagée en le moi et en l'objet qui lui est extérieur, et qu'ainsi dans ces deux sphères le savoir ne contient pas encore de vérité (3),

(1) *Das Princip des freien Geistes ist, — das Seyende des Bewusstseyns als ein Seelenhaftes zu setzen, — und umgekehrt das Seelenhafte zu einem Objectiven zu machen.* Littéralement : *le principe du libre esprit est de poser l'être* (le ce-qui-est, l'étant) *de la conscience comme une chose* (une détermination, un élément) *de l'âme* (une chose qui appartient à la sphère de l'âme), et *réciproquement* (ou par contre) *à faire de la chose de l'âme un être objectif.*

(2) Et que par suite elle n'est pas la vérité.

(3) *Noch keine Wahrheit hat : n'a encore aucune vérité.* Car le vrai est dans l'unité, et par conséquent là où il n'y a pas d'unité, il n'y a qu'une vérité abstraite, c'est-à-dire il n'y a point de vérité dans le sens strict du mot. — Ainsi les moments qui étaient séparés dans l'âme et dans la conscience se trouvent réunis dans l'esprit libre ou la raison. Mais, par cela même qu'ils se trouvent réunis dans la raison, ils ne sont plus dans la raison ce qu'ils étaient dans l'âme ou dans la conscience. Dans le moment de l'âme, ou, pour mieux dire, qui constitue la sphère de l'âme, ce qui prédomine c'est le côté subjectif (*das Subjective*), et c'est en ce sens aussi que l'âme est la *substance simple spirituelle* ou l'*esprit immédiat*, car c'est le sujet, la substance encore enveloppée sur laquelle se développent les autres sphères de l'esprit. Dans la conscience, au contraire, c'est le côté objectif qui prédomine, en ce que le côté objectif, le non-moi se pose devant le moi, ou le sujet comme un terme que celui-ci doit atteindre et s'approprier. Maintenant l'esprit libre est l'unité concrète de l'âme et de la conscience, et par suite il contient et pose l'âme et la conscience à la fois, ce qui fait qu'il complète l'âme et la conscience, et qu'il les complète l'une par l'autre; ce que Hégel exprime en disant qu'il pose l'élément immédiat

l'esprit libre est la vérité qui se connaît elle-même (1).

Mais la connaissance de la vérité n'a pas d'abord elle non plus la forme de la vérité ; car, au degré de développement où l'on est ici, elle est encore une connaissance abstraite, l'identité formelle (2) du monde subjectif et du

(le *das Seyende* de la conscience) à la façon de l'élément de l'âme (*als Seelenhafter, comme une chose de l'âme*), et réciproquement qu'il change l'élément de l'âme en un être objectif (*zu einem Objectiven*). En effet, par là que l'esprit libre est à la fois l'âme et la conscience, il pose, d'un côté, dans la conscience ce que celle-ci ne possède pas, et ce qui existe dans l'âme, car l'âme est une totalité, tandis qu'il y a scission dans la conscience; et, d'un autre côté, il pose dans l'âme ce dont l'âme est privée, mais qui existe dans la conscience ; car l'âme est bien une totalité, mais une totalité enveloppée, et qui ne s'est pas encore objectivée. Par conséquent, l'esprit libre est ce que n'est ni l'âme ni la conscience. Car l'âme ne connaît point. La conscience connaît en un certain sens, mais elle ne peut atteindre à l'unité de la connaissance, et par suite elle n'est pas ce qu'est l'esprit libre, c'est-à-dire elle n'est pas la vérité qui se connaît elle-même.

(1) C'est donc blasphémer que de prétendre que l'homme ne peut connaître la vérité. Ceux qui enseignent une telle doctrine ne savent pas ce qu'ils disent. S'ils le savaient, ils mériteraient que la vérité leur fût interdite. Ce désespoir de connaître la vérité qu'on rencontre dans les temps modernes est étranger à toute philosophie spéculative, ainsi qu'à toute religion véritable (*echten Religiosität*). Un poëte à la fois religieux et spéculatif, le Dante, exprime sa croyance en la faculté de connaître la vérité d'une façon si pleine de sens que nous croyons devoir citer ici ses paroles. Dante dit dans le quatrième chant du *Paradis*, vers 124-130 :

Io veggio ben che giammai non si sazia
Nostro intelletto se'l *ver* non lo illustra
Di fuor dal qual nessun vero si spazia.
Posasi in esso come fera in lustra,
Tosto che *giunto* l'ha, e giunger *puollo ;*
Se non, ciascun desio sarebbe frustra.

(*Note de Hégel.*)

(2) Ou immédiate.

monde objectif. C'est seulement lorsqu'en se développant cette identité a amené une différence réelle, et qu'elle est devenue l'identité d'elle-même et de sa différence, ce qui fait que l'esprit se produit comme une totalité qui contient une différence déterminée, c'est seulement alors que cette certitude s'élève à la démonstration d'elle-même (1).

§ 442.

L'âme est finie en ce qu'elle est d'une façon immédiate, ou, ce qui revient au même, en ce qu'elle est déterminée par la nature ; la conscience est finie en ce qu'elle a un objet ; l'esprit est fini en ce que, s'il n'a plus un objet (2), il y a une déterminabilité dans son savoir, déterminabilité qui vient de son immédiatité, ou, ce qui est le même, de ce qu'il est esprit subjectif, ou en tant que notion (3). Mais déterminer ce qui fait sa notion, et ce qui fait sa réalité, est ici chose indifférente. Si l'on pose la raison absolument objective et infinie comme constituant sa notion, sa réalité sera le savoir ou l'intelligence. Si l'on conçoit le

(1) *Zu ihrer Bewahrheitung gekommen ist.* C'est-à-dire qu'ici le sujet et l'objet ne se sont pas encore médiatisés, et que par suite on n'a encore que leur identité immédiate ou formelle ; ce qui fait que le vrai, c'est-à-dire l'unité du sujet et de l'objet, ne s'est pas encore confirmé, démontré lui-même, n'est pas encore le vrai qui se connaît lui-même, comme il est dit ci-dessus.

(2) Qui lui est extérieur.

(3) En effet, si le moment de la finité est dans l'esprit, c'est que l'esprit existe d'abord à l'état immédiat, et que le savoir est en lui comme une déterminabilité qui doit se réaliser, mais qui ne s'est pas encore réalisée. On peut donc dire aussi qu'il existe ici comme esprit subjectif, en ce sens qu'il ne s'est pas encore donné sa réalité objective, ou bien qu'il existe suivant sa notion ou sa possibilité, et non suivant sa réalité.

savoir comme constituant sa notion, sa réalité sera cette raison (1), et la réalisation de la connaissance consistera à s'approprier cette dernière. La finité de l'esprit vient par conséquent de ceci, que la connaissance ne saisit pas sa raison dans son existence absolue (2), ou tout aussi bien de ce que la raison ne s'est pas élevée à la manifestation complète d'elle-même dans la connaissance. La raison n'est infinie qu'autant qu'elle est la liberté absolue ; et par suite elle se présuppose elle-même à sa connaissance, et se rend par là finie, et en même temps elle engendre ce mouvement éternel par lequel elle supprime cette immédiatité, se saisit elle-même, et est la connaissance vraiment rationnelle (3).

(*Zusatz.*) Comme nous l'avons vu, l'esprit libre est,

(1) La raison absolument objective et infinie.

(2) Le texte a : que la connaissance ne saisit pas l'*être en et pour soi de sa raison*.

(3) Puisque l'esprit est l'unité du sujet et de l'objet, de la forme et du contenu, de la notion et de la réalité, etc., il est indifférent de prendre l'un ou l'autre des deux côtés, car chacun des deux côtés contient l'autre, et est l'autre. Ainsi, si l'on pose comme notion, ou, si l'on veut, comme en soi, ou possibilité de l'esprit, la raison absolument objective et infinie, l'intelligence ou le savoir constituera sa réalité, car le savoir est la réalisation et, pour ainsi dire, l'acte suprême de la raison. Si, par contre, on considère le savoir comme constituant la notion de l'esprit, la raison objective infinie constituera sa réalité, réalité que le savoir s'approprie en connaissant. En d'autres termes, la raison et la connaissance (*Vernunft und Wissen*) sont si intimement liées que l'une étant donnée, l'autre est donnée, et donnée dans l'autre, de telle sorte que, soit qu'on considère comme possibilité la raison, et comme réalité la connaissance, soit que, par contre, on considère celle-ci comme possibilité, et celle-là comme réalité, on arrivera à un seul et même résultat, on aura une seule et même unité. Par conséquent, la finité de l'esprit vient de ce qu'il y a en lui un moment immédiat, moment qu'il

suivant sa notion, l'unité parfaite du sujet et de l'objet, de la forme et du contenu, et partant il est la totalité absolue, et, en ce sens, il est infini, éternel. Nous l'avons reconnu comme connaissance de la raison. Pour montrer comment il est cela, comment il a pour objet la raison, on doit montrer qu'il est l'être-pour-soi infini de la subjectivité. Ainsi il y a dans la notion de l'esprit, que l'esprit est l'unité absolue du sujet et de l'objet non-seulement en soi, mais aussi pour soi, et, par conséquent, qu'il est objet du savoir. C'est à cause de cette harmonie entre le savoir et son objet, entre la forme et le contenu, harmonie qui est accompagnée de conscience, et qui exclut toute scission, et par suite tout changement, c'est à cause de cette harmonie, disons-nous, qu'on peut appeler l'esprit, dans sa vérité (1), l'éternel, comme on peut aussi l'appeler l'être complétement heureux et saint. Car on ne doit appeler saint que ce qui est rationnel, et qui connaît suivant la raison (2). Conséquemment, ni la nature extérieure, ni la simple sensibilité n'ont droit à être ainsi appelées. La sensibilité immédiate, et qui n'est pas purifiée par la connaissance rationnelle est encore liée à la déterminabilité de l'être naturel et contingent, de l'être extérieur, extérieur à lui-même et aux choses. Par conséquent, on n'a dans le contenu de la sensibilité et des choses naturelles qu'une infinité formelle et abstraite. L'es-

pose lui-même pour être lui-même, c'est-à-dire esprit absolu. Car c'est précisément dans la position et la suppression tout ensemble de ce moment que réside sa liberté absolue.

(1) *Seiner Wahrheit nach : suivant sa vérité.* C'est-à-dire l'esprit considéré dans son existence véritable, dans sa vérité absolue.

(2) *Vom Vernünftigen weiss : qui connait les choses rationnelles.*

prit au contraire est, d'après sa notion, ou d'après sa vérité, infini ou éternel, en ce sens concret et réel qu'il demeure identique avec lui-même dans ses différences. C'est pour cette raison qu'on doit considérer l'esprit comme l'image de Dieu, comme la divinité dans l'homme.

Cependant, comme l'esprit se donne d'abord lui aussi la forme de l'immédiatité, il n'est pas encore sous cette forme l'esprit véritable. Ici son existence n'est pas dans un accord complet avec sa notion, avec son exemplaire divin. Le divin n'est ici que l'essence qui doit se développer et atteindre à sa manifestation parfaite. Par conséquent, l'esprit en cet état immédiat n'a pas encore saisi sa notion. Il est le savoir rationnel, mais il ne se sait pas encore comme tel. L'esprit est ainsi, d'abord, la simple certitude indéterminée de la raison, de l'unité du sujet et de l'objet, comme nous l'avons déjà fait remarquer dans le *Zusatz* du paragraphe précédent; et, par suite, la connaissance déterminée de la rationnalité de l'objet lui fait encore défaut. Pour s'élever à cette connaissance, il doit affranchir l'objet virtuellement rationnel de la forme de la contingence, de l'individualité et de l'extériorité qui l'accompagne d'abord, et par là s'affranchir lui-même du rapport avec un terme qui diffère de lui (1). C'est sur la voie de cette délivrance que se produit la finité de l'esprit. Car aussi longtemps que l'esprit n'a pas atteint son but, il ne se sait pas comme identique avec son objet, mais il se trouve limité par lui.

Toutefois, on ne doit pas considérer la finité de l'esprit comme quelque chose d'absolument infranchissable, mais

(1) *Ihm Anderes* : qui est autre chose à lui (pour lui), c'est-à-dire, qui ne s'est pas encore spiritualisé, n'a pas revêtu sa forme rationnelle.

on doit la reconnaître comme un mode de la phénoménalité de l'esprit, qui n'en demeure pas moins infini d'après son essence. C'est pour cela que l'esprit fini est un être immédiatement contradictoire, un être faux, et qu'il contient en même temps le processus qui doit supprimer cet absurde (1). Ce conflit avec le fini, et cette suppression de la limite est la marque du divin dans l'esprit humain, et constitue un moment nécessaire de l'esprit éternel. Par conséquent, parler des limites de la raison c'est énoncer une pensée plus absurde que si l'on disait du fer qu'il est ligneux (2). C'est l'esprit infini lui-même qui se présuppose comme âme, ainsi que comme conscience, et qui par là pose sa finité, mais c'est lui-même aussi qui pose comme supprimée cette présupposition, cette finité, c'est-à-dire l'opposition virtuellement supprimée qui dans la conscience a lieu, d'un côté, vis-à-vis de l'âme, et, de l'autre, vis-à-vis d'un objet extérieur (3). Cette suppression prend dans l'esprit libre une autre forme que dans la conscience. Pendant que dans celle-ci le développement du moi prend l'apparence d'un changement de l'objet indépendant de son activité, et que, par conséquent, la considération logique de ce changement dans la conscience ne s'accomplit encore qu'en nous, dans l'esprit libre c'est l'esprit libre qui tire de lui-même les déterminations de l'objet dans leur déve-

(1) *Unwahrheit* ; ce moment de l'apparence (*Erscheinung*) qui est le non-vrai, ou, ce qui revient au même, n'est pas le vrai véritable, la vérité absolue.

(2) Le texte a : que si l'on parlait du fer ligneux (*hölzernem Eisen*).

(3) La conscience se trouve, en effet, placée entre l'âme et un objet extérieur qu'elle ne peut complétement supprimer. L'opposition n'est supprimée en elle que virtuellement.

loppement et dans leur transformation ; c'est lui-même qui rend l'objectivité subjective, et la subjectivité objective. Les déterminations dont il a conscience sont inhérentes à l'objet, mais elles sont aussi posées par lui. Il n'y a rien en lui qui soit à l'état purement immédiat. Lorsqu'on parle, par conséquent, des faits de conscience comme si c'étaient les principes les plus essentiels de l'esprit (1), et comme devant y demeurer à l'état de principes immédiats, et qui lui sont purement donnés, on devrait remarquer que s'il y a un grand nombre de ces faits qui sont donnés dans la conscience, l'esprit libre ne doit pas les laisser subsister comme des termes indépendants, et qui lui sont donnés, mais il doit témoigner, et par suite démontrer que ce sont des faits de l'esprit (2), et qu'ils forment un contenu que lui-même a posé.

§ 443.

La marche de l'esprit (3) est un développement, en ce sens que son existence, le savoir, a pour contenu et pour

(1) *Für den Geist das Erste wären* : *comme s'ils étaient le premier (primum) pour l'esprit.*

(2) *Thaten des Geistes.* C'est-à-dire que ce ne sont pas des *faits de conscience*, comme on les appelle, des faits immédiats et qui sont donnés à l'esprit, mais des produits, une génération de l'esprit lui-même, et que l'esprit démontre comme telle. Et c'est là ce qui distingue l'esprit de la conscience ; car tandis que dans la conscience les termes sont donnés, dans l'esprit c'est l'esprit lui-même qui les pose ; ce qui fait aussi que dans la conscience c'est nous qui considérons la transformation logique des termes, c'est-à-dire nous qui les voyons du point de vue de la science, tandis que dans l'esprit c'est l'esprit lui-même qui les considère et qui les pose, et qui les considère en les posant.

(3) *Das Fortschreiten des Geistes* : *le progrès, l'aller-en-avant de l'esprit.*

fin la détermination en et pour soi au dedans de lui-même, c'est-à-dire l'être rationnel, et qu'ainsi l'activité qui transporte cette fin dans la réalité n'est que le simple passage formel dans la manifestation d'elle-même (1), et que par suite elle n'est qu'un simple retour sur elle-même. Le savoir lié comme il est ici à sa première déterminabilité n'est d'abord qu'un savoir formel ou abstrait, et la fin de l'esprit consiste à poser la réalité objective, et par là aussi la liberté de son savoir.

Remarque.

Il ne faut pas se représenter ici le développement de l'esprit à la façon du développement de l'individu, développement qui se rattache à la sphère anthropologique, et suivant lequel on considère les facultés et les forces comme se produisant et arrivant à l'existence l'une à la suite de l'autre. On a attaché pendant quelque temps une grande importance à cette filiation des facultés (*philosophie de Con-*

(1) Le texte a seulement : *dans la manifestation*, ce qui veut dire la manifestation de l'esprit, de son activité, de sa nature. Car l'esprit, en se développant, manifeste, et se manifeste lui-même tout à la fois; et il se manifeste pour atteindre à sa fin absolue, qui est la manifestation ou le savoir absolu. Et comme en se développant il manifeste et se manifeste pour atteindre à sa fin, c'est-à-dire à sa manifestation absolue, il suit qu'en se développant il ne fait, d'un côté, que réaliser cette fin, ou, comme a le texte, que transporter cette fin dans la réalité (*diesen Zwecken in die Wirklichkeit übersetzen*), et que, de l'autre côté, les différents moments de ce développement constituent un *simple passage formel dans la manifestation*, c'est-à-dire un simple changement de forme dans la manifestation d'un seul et même principe, c'est-à-dire de lui-même, l'esprit.

dillac), comme si cette prétendue génération naturelle (1) pouvait montrer l'origine, et donner une explication de ces facultés. Il y a là, il est vrai, une tentative qu'il ne faut pas méconnaître : c'est de rendre intelligibles les diverses formes de l'activité de l'esprit dans leur unité, et de montrer la nécessité de leur connexion. Seulement on y emploie des catégories abstraites et insuffisantes. La détermination qui y domine, c'est l'élément sensible pris comme élément originaire, et comme constituant le point de départ fondamental. Ce qui est exact. Mais en partant de ce point, les autres déterminations y apparaissent comme se produisant d'une façon purement affirmative (2), et le côté négatif de l'activité de l'esprit, par lequel l'être sensible se trouve spiritualisé et supprimé en tant qu'être sensible, est négligé et méconnu. Dans cette doctrine, l'être sensible non-seulement est l'être premier dans l'ordre empirique (3), mais il est conçu de telle façon qu'il doit constituer le vrai fondement substantiel de la connaissance.

Il faut aussi remarquer que si l'on considère les puissances de l'esprit comme de simples manifestations, de simples forces, auxquelles on ajoutera peut-être la détermination de l'utile, par exemple, leur appropriation à nous ne savons quel objet de l'intelligence ou du sentiment (4),

(1) *Naturelle* (*natürliches*), dans le sens hégélien, et par opposition à *spirituel*, car l'esprit nie la nature ou le naturel, comme il est dit ci-dessous.

(2) *Nur auf affirmative Weise hervorgehend*. C'est-à-dire comme si l'être sensible et naturel était l'être qui s'affirme lui-même, qui contient en lui-même sa raison dernière, et qui n'est pas nié par un être plus parfait.

(3) *Das empirische Erste* : *le premier empirique*.

(4) *Gemüths*.

on n'aura pas de fin dernière. Celle-ci ne saurait être que la notion elle-même, et l'activité de la notion ne peut avoir qu'elle-même pour fin, c'est-à-dire elle ne saurait avoir d'autre fin que d'effacer la forme immédiate ou subjective, de s'atteindre et de se saisir elle-même, et de s'affranchir pour elle-même. Ainsi considérées, les facultés de l'esprit comme on les appelle, ne sont dans leur différence que les degrés de cette délivrance. Et c'est là le vrai point de vue auquel il faut se placer dans la contemplation rationnelle de l'esprit et de ses diverses facultés (1).

(*Zusatz.*) L'existence de l'esprit, le savoir (2), est la forme absolue, c'est-à-dire la forme qui renferme en elle-même son contenu, ou bien c'est la notion qui existe en tant que notion, la notion qui se donne elle-même sa réalité (3). Que le contenu ou l'objet soit donné à la connaissance, et qu'il lui vienne du dehors, ce n'est là, par conséquent, qu'une apparence que l'esprit supprime, se démontrant ainsi tel qu'il est en soi, c'est-à-dire comme principe qui se détermine lui-même absolument, comme négativité infinie de l'être qui lui est extérieur, et qui est extérieur à lui-même, comme idéalité qui tire d'elle-même toute réalité. Par conséquent encore, le développement de l'esprit n'a d'autre fin que de supprimer cette apparence, et de faire en sorte que la connaissance se démontre elle-même comme forme qui tire d'elle-même tout contenu. Ainsi, loin que

(1) Cf. § 446.

(2) Car l'esprit comme tel n'arrive à l'existence qu'en tant que savoir, ou qu'autant qu'il sait.

(3) C'est-à-dire, ce n'est pas la notion à l'état virtuel ou dans sa virtualité, mais la notion complétement développée et réalisée, la notion qui existe en tant qu'idée absolue. Voy. plus loin §§ 553, *Remarque*, 567 et 574.

l'activité de l'esprit se borne à recevoir une matière donnée, c'est bien plutôt une activité génératrice, bien que les produits de l'esprit, en tant que celui-ci n'est qu'esprit subjectif, ne revêtent pas encore la forme de la réalité immédiate, mais qu'ils gardent plus ou moins un caractère idéal (1).

§ 444.

De même que la conscience a pour objet les degrés précédents, c'est-à-dire l'âme naturelle (§ 414), de même l'esprit a, ou, pour mieux dire, se donne pour objet la conscience : c'est-à-dire que, pendant que la conscience est l'identité du moi et de son contraire simplement en soi (§ 413), l'esprit, par là que maintenant il les connaît, pose pour soi leur unité concrète (2). Ses produits sont suivant la raison, parce que son contenu est tout aussi bien contenu qui est en soi que contenu qu'il possède en propre suivant la liberté (3). Ainsi, comme il est déterminé à son début, sa déterminabilité est double ; c'est la déterminabilité du simple être, et c'est la déterminabilité de ce qui s'est

(1) Hégel veut dire qu'ici, dans la sphère de l'esprit subjectif, l'esprit n'existe lui-même que d'une façon abstraite, ce qui fait que la réalité immédiate apparaît comme si elle était donnée à l'esprit, et n'était pas posée par lui ; et que par suite aussi les produits de l'esprit n'ont pas la forme de la réalité immédiate, mais ils demeurent plus ou moins à l'état de produits idéaux (*ideelle bleiben*), suivant le texte, c'est-à-dire ici à l'état d'une virtualité idéale qui ne s'est pas encore réalisée.

(2) L'unité concrète du moi et de son contraire.

(3) C'est-à-dire qu'il y a dans l'esprit deux moments, le moment de l'immédiatité, et le moment de la médiation ; et c'est ainsi qu'il est l'unité, et qu'il est suivant la raison, ou la détermination de la raison (*Vernunftbestimmung*), comme a le texte. C'est ce qui du reste est expliqué par ce qui suit.

approprié l'être (1). Suivant la première, il trouve en lui l'objet sous la forme du simple être, suivant la seconde il pose l'objet comme chose qu'il tire de lui-même. Par conséquent, l'esprit est,

a.) *esprit théorétique.* Ici l'œuvre de l'esprit consiste à appliquer son activité à l'être rationnel, en tant qu'il constitue sa déterminabilité immédiate, à se l'approprier, et à le poser comme chose propre; ou, si l'on veut, elle consiste à affranchir la connaissance de sa présupposition, et par suite de sa forme abstraite, et à donner à la déterminabilité une existence subjective. Par là que la déterminabilité est posée par l'esprit comme sa propre déterminabilité, et qu'ainsi la connaissance est déterminée en et pour soi, et par suite, comme libre intelligence, l'esprit est

b.) *volonté, esprit pratique,* lequel existe aussi, d'abord d'une façon formelle, a un contenu qui est simplement son contenu (2), et dont le vouloir est un vouloir immédiat, mais qui affranchit ensuite sa volonté de sa subjectivité, ainsi que de la forme exclusive de son contenu, et

c.) s'objective comme *esprit libre*, où ces deux côtés exclusifs se trouvent supprimés.

(*Zusatz.*) Tandis qu'on ne peut pas bien dire de la conscience qu'elle désire (3), parce que l'objet est en elle à

(1) *Die (die Bestimmtheit) des Seyenden, und die des Seinigen : la déterminabilité de ce qui est* (l'immédialité), *et la déterminabilité de ce qui est sien* : c'est-à-dire la déterminabilité qui appartient à cette sphère ou à ce moment qui n'est plus le simple être ou l'immédialité, mais qui a fait sienne, ou, si l'on veut, supprimé l'immédiatité.

(2) *Nur der seinige.* C'est-à-dire un contenu subjectif.

(3) *Trieb hat* : qu'elle a un désir, une impulsion qui vient d'elle-même.

l'état immédiat (1), on doit, au contraire, se représenter l'esprit comme désir, parce que il est essentiellement activité, et d'abord,

1° cette activité par laquelle l'objet en apparence étranger reçoit à la place de la forme d'un être donné, isolé et contingent la forme d'un être reproduit, subjectif, universel, nécessaire et rationnel. Par là que l'esprit opère ce changement dans l'objet, il réagit contre l'exclusivité de la conscience qui est en rapport avec l'objet en tant qu'objet immédiat, et qui ne connaît pas l'objet subjectivement (2), et il est ainsi esprit théorétique. Ce qui domine dans celui-ci c'est le désir du savoir, l'aspiration vers la connaissance. Je sais du contenu de la connaissance qu'il est, qu'il est objectivement, et en même temps qu'il est en moi, qu'il est subjectivement. Par conséquent, l'objet ne prend plus ici, comme dans la sphère de la conscience, une position négative à l'égard du moi.

2° L'esprit pratique suit une marche inverse ; il ne part pas, comme l'esprit théorétique, d'objets apparemment indépendants, mais de ses fins et de ses intérêts, et partant de déterminations subjectives, et il se développe pour changer ces déterminations en objets. Pendant qu'il accomplit cette œuvre, il réagit aussi contre la subjectivité exclusive de la conscience de soi qui est enveloppée en elle-même, comme

(1) Et que, par suite, c'est l'objet qui stimule et excite le désir ou la tendance.

(2) *Nicht als subjectiv wissenden*, etc. La conscience qui ne connaît pas l'objet *comme objet subjectif ;* c'est-à-dire qui ne saisit pas l'unité du sujet et de l'objet, de façon à rendre l'objectivité subjective, et la subjectivité objective, comme il est dit ci-dessus, paragraphe précédent, *Zusatz*.

l'esprit théorétique réagit contre la conscience qui est dans un état de dépendance vis-à-vis d'un objet donné (1).

Par conséquent l'esprit théorétique et l'esprit pratique se complètent l'un l'autre, précisément parce qu'ils se différencient l'un de l'autre de la façon que nous venons d'indiquer. Mais cette différence n'est pas une différence absolue. Car l'activité de l'esprit théorétique aussi s'exerce sur ses propres déterminations, sur des pensées; et à leur tour les fins de la volonté rationnelle ne sont pas des éléments qui appartiennent en propre au sujet en tant que sujet particulier, mais des éléments qui sont en et pour soi. Ces deux côtés de l'esprit sont tous deux des formes de la raison; car ce qui se réalise, bien que par des voies différentes, dans l'esprit théorétique, comme dans l'esprit pratique, c'est la raison, l'unité du monde subjectif et du monde objectif. Cependant ces deux formes de l'esprit subjectif présentent dans leur rapport réciproque cette imperfection, que dans les deux on part de la divisibilité apparente du monde subjectif et du monde objectif, et que l'unité de ces deux déterminations opposées doit être un résultat (2). C'est là un manque qui a sa raison dans la nature de l'esprit; car l'esprit n'est point un être immédiat, un être immédiatement achevé, mais c'est bien plutôt l'être qui s'engendre lui-même, c'est l'activité pure,

(1) L'esprit pratique est un esprit plus objectif que l'esprit théorétique; et c'est pour cela qu'il réagit surtout sur la conscience de soi, qui, comme on l'a vu, est la conscience objectivée, autant du moins que la conscience peut s'objectiver.

(2) *Erst hervorgebracht werden soll* : *doit être d'abord produite, amenée*. Ce qui veut dire en d'autres termes qu'il y a dans l'esprit un moment immédiat qu'il faut supprimer pour atteindre à l'unité.

l'activité par laquelle l'esprit supprime la présupposition posée par lui-même de l'opposition de ces deux mondes.

§ 445.

L'esprit théorétique aussi bien que l'esprit pratique appartiennent encore tous deux à la sphère de l'esprit subjectif. On ne doit pas les distinguer en esprit passif et en esprit actif. L'esprit subjectif engendre; mais ses produits sont des produits formels. — *Intérieurement*, les produits de l'esprit théorétique ne constituent que son monde idéal, et l'esprit n'y atteint qu'à la détermination abstraite de lui-même au dedans de lui-même. — L'esprit pratique n'exerce, il est vrai, son activité que sur ses propres déterminations, sur sa matière propre, mais ce sont des déterminations et une matière qui n'ont encore elles aussi qu'une valeur formelle; et, par conséquent, il exerce son activité sur un contenu limité, auquel il imprime la forme de l'universel. — *Extérieurement*, par là que l'esprit subjectif est l'unité de l'âme et de la conscience, et partant la réalité immédiate anthropologique et la réalité conforme à la conscience tout à la fois, ses produits sont, dans l'esprit théorétique la *parole*, et dans l'esprit pratique la *jouissance*, ce qui n'est pas encore le faire et l'agir (1).

Remarque.

La psychologie est, comme la logique, du nombre de ces sciences qui de nos jours ont le moins tiré profit de

(1) *That und Handlung* : le fait et l'action, qui appartiennent à une sphère plus concrète.

l'éducation générale de l'esprit, et de la connaissance profonde de la raison, et elle continue de se trouver dans l'état le plus fâcheux. La direction donnée par Kant à la philosophie a fait, il est vrai, qu'on lui a accordé plus d'importance. On est même allé jusqu'à en faire le fondement de la métaphysique, et cela en la prenant même dans sa forme empirique. Car la métaphysique, a-t-on dit, ne consiste qu'à saisir empiriquement, et à distribuer les faits de la conscience humaine, et les faits tels qu'ils sont donnés. En prenant cette position, où se trouvent mêlées des formes tirées de la sphère de la conscience et de l'anthropologie, la psychologie n'a point changé son état; et le seul résultat qu'elle a amené, c'est de faire abandonner toute recherche métaphysique et philosophique en général, comme aussi toute recherche sur l'esprit comme tel, sur la connaissance de la nécessité de ce qui est en et pour soi, sur la notion et la vérité.

(*Zusatz.*) L'âme seule est passive. L'esprit libre est essentiellement actif, productif. On se trompe, par conséquent, lorsqu'on distingue, ainsi qu'on le fait parfois, l'esprit théorétique de l'esprit pratique, en désignant le premier comme passif, et le second comme actif. Cette différence est vraie, sans doute, suivant le phénomène (1). L'esprit théorétique apparaît comme recevant seulement ce qui est déjà; tandis que l'esprit pratique doit produire ce qui n'existe pas encore extérieurement. Mais en réalité, comme nous l'avons déjà indiqué dans le *Zusatz* du

(1) *Nach der Erscheinung* : suivant leur côté phénoménal, et tels qu'ils sont dans la sphère de la réflexion.

§ 443, l'esprit théorétique ne se borne pas à recevoir passivement son contraire, un objet donné, mais il se produit comme esprit actif par là qu'il élève le contenu virtuellement rationnel de l'objet de sa forme extérieure et individuelle à la forme de la raison. Et, à son tour, l'esprit pratique a un côté passif, parce que son contenu, bien qu'il ne lui soit pas donné du dehors, lui est cependant donné intérieurement, ce qui fait que c'est un contenu immédiat, et nullement un contenu posé par l'activité de la volonté rationnelle ; ce qu'il ne peut devenir que par l'intermédiaire de la connaissance spéculative, et partant de l'esprit théorétique.

Elle n'est pas plus admissible que celle que nous venons d'indiquer l'explication qu'on donne de la différence des deux esprits, suivant laquelle l'intelligence serait limitée, et la volonté illimitée. Tout au contraire, c'est la volonté qui peut être considérée comme la plus limitée des deux, parce qu'elle entre en conflit avec la matière extérieure, et qui oppose une résistance, ou si l'on veut, avec l'individualité exclusive de la réalité, et qu'en outre une volonté a en face d'elle d'autres volontés humaines, tandis que l'intelligence comme telle ne va dans sa manifestation que jusqu'à la parole (cette réalisation passagère, fugitive, et qui s'accomplit dans un élément sans résistance, en un mot, cette réalisation tout à fait idéale) (1), et qu'ainsi elle demeure en elle-même dans sa manifestation, trouve en elle-même sa satisfaction, se produit comme fin à elle-même, comme être divin, et sous forme de connaissance spéculative elle

(1) Voy. § 459 et suiv.

réalise la liberté infinie, et la conciliation de l'esprit avec lui-même.

Cependant ces deux modes de l'esprit subjectif, l'intelligence et la volonté, ne possèdent d'abord qu'une vérité formelle. Car le contenu ne correspond immédiatement dans aucun des deux à la forme infinie de la connaissance, ce qui fait que cette forme n'y est pas encore complétement remplie.

Dans l'esprit théorétique l'objet devient bien sujet, mais il y a un contenu de l'objet qui demeure encore hors du sujet, et ne fait pas un avec lui. Par suite, le sujet construit ici une forme qui ne pénètre pas absolument l'objet, ce qui fait que celui-ci n'est pas complétement posé par l'esprit. — Par contre, dans la sphère pratique, le côté subjectif immédiat ne possède pas encore une objectivité réelle, parce que dans son immédiatité il ne constitue pas un élément absolument universel, et qui est en et pour soi, mais un élément qui appartient à la nature particulière de l'individu.

Lorsque l'esprit a triomphé de cette imperfection, et que, par suite, son contenu n'est plus en conflit avec sa forme, lorsque la certitude de la raison, ou l'unité du sujet et de l'objet n'est plus une unité formelle, mais une unité concrète, et qu'ainsi l'idée fait le seul contenu de l'esprit, c'est alors que l'esprit subjectif a atteint son but, et qu'il passe dans l'esprit objectif. Celui-ci connaît sa liberté, il reconnaît que sa subjectivité fait, dans sa vérité, l'objectivité absolue elle-même, et non-seulement il se saisit en lui-même comme idée, mais il se produit comme monde de la liberté qui existe extérieurement.

a.

ESPRIT THÉORÉTIQUE.

§ 446.

L'intelligence se trouve à l'état d'intelligence déterminée (1). C'est là son apparence, apparence d'où elle part dans son immédiatité. Mais, en tant que savoir, son œuvre consiste à poser l'être donné comme un être qui lui appartient en propre. Son activité s'exerce au moyen d'une forme vide (2) pour atteindre à la raison ; et sa fin consiste à faire que sa notion soit pour elle, c'est-à-dire qu'elle soit en elle-même la raison (3) ; ce par quoi le contenu devient aussi contenu rationnel pour elle. Cette activité est la connaissance. Par là que la raison devient raison concrète, le savoir formel de la certitude s'élève au savoir déterminé et conforme à la notion. Les degrés de cette élévation se produisent aussi suivant la raison, et forment un passage

(1) *Findet sich bestimmt.* A son point de départ, ou dans son état immédiat l'intelligence se découvre, se sait, non comme principe déterminant, mais comme principe déterminé.

(2) Les facultés et les opérations de l'esprit en général, lesquelles sont des formes vides ou abstraites relativement à la raison.

(3) *Dass ihr Begriff fur sie sey, d. i. für sich Vernunft zu seyn.* La fin que l'intelligence doit atteindre est que la notion ne soit plus à l'état de simple notion, ou, si l'on veut, de notion abstraite, mais qu'elle soit pour l'intelligence, ou, ce qui revient au même, qu'elle se connaisse elle-même, et qu'elle se connaisse en tant que notion. Par là elle est *pour soi raison*, suivant l'expression du texte, c'est-à-dire elle n'est pas la raison abstraite, virtuelle, la raison telle qu'elle est dans la nature, par exemple, mais la raison concrète et réelle, la raison dans son unité, et qui est telle en elle-même, et partant *für sich*, pour elle-même aussi.

de l'un dans l'autre des divers moments de l'activité intellectuelle (c'est ce qu'on appelle faculté de l'esprit), passage nécessaire et déterminé par la notion. L'élimination de l'apparence pour atteindre à l'être rationnel, élimination qui constitue la connaissance, part de la certitude, c'est-à-dire de la croyance de l'intelligence en son aptitude à connaître rationnellement, en la possibilité de pouvoir s'approprier la raison, qui est virtuellement l'intelligence et le contenu (1).

Remarque.

On se représente souvent d'une façon inexacte la différence de l'intelligence et de la volonté. C'est lorsqu'on les considère comme deux existences fixes et indépendantes l'une de l'autre, et comme s'il pouvait y avoir une volonté sans intelligence, ou une activité intellectuelle sans volonté. Qu'on puisse, comme on dit, former l'intelligence sans former le cœur, ou former le cœur sans former l'intelligence, qu'il y ait même des hommes qui présentent cette exclusivité dans leur nature, cela prouve seulement qu'il y a des existences imparfaites et mauvaises. Mais ce n'est pas la philosophie qui

(1) Ainsi l'intelligence part de la certitude ou assurance (*Gewissheit*) qu'elle est apte à s'élever à l'être rationnel (*das Vernünftige*), laquelle assurance est au point de départ une croyance, par là même que l'intelligence ne s'est pas encore élevée à la raison. Et le mouvement de la connaissance consiste à changer cette croyance en une vérité connue et démontrée; elle consiste, en d'autres termes, à atteindre à la raison, qui est l'unité de l'intelligence et de son contenu, ou, comme on dit, de l'intelligence et de l'intelligible, mais qui ne l'est d'abord qu'en soi, car c'est précisément ce mouvement de l'intelligence qui doit amener la médiation de celle-ci avec l'être rationnel, et réaliser cette unité.

doit prendre une existence et une représentation abstraite pour le vrai, — l'imperfection d'un être pour la nature même de cet être. Il y a une foule d'autres formes qui sont employées par l'intelligence, comme, par exemple, la forme suivant laquelle l'intelligence éprouve et reçoit les impressions du dehors, ou bien celle suivant laquelle les représentations naissent par l'action des choses extérieures en tant que causes, etc. Mais ce sont là des catégories qui n'appartiennent pas au point de vue de l'esprit, et de la pensée philosophique (1).

Il y a une forme de la réflexion qu'on emploie volontiers : ce sont les forces, et les facultés de l'âme, de l'intelligence ou de l'esprit. La faculté est, ainsi que la force, la déterminabilité d'un contenu qu'on fixe, en se le représentant comme une réflexion sur soi. La force (§ 136) est, il est vrai, l'infinité de la forme, de l'interne et de l'externe; mais sa finité essentielle contient l'indifférence du contenu à l'égard de la forme. (*Ibid.*, *Remarque*). C'est là ce qu'il y a d'irrationnel dans l'usage de cette forme de la réflexion suivant laquelle l'esprit ainsi que la nature ne seraient qu'un ensemble de forces. Ce qui peut être différencié dans son activité y est considéré comme une déterminabilité indépendante, et l'on fait ainsi de l'esprit un agrégat mécanique et ossifié (2). Et il ne sert de rien de substituer aux facultés et aux forces l'expression *activités*.

(1) Car le point de vue de la pensée philosophique est le point de vue de l'unité, à l'égard de laquelle ces formes et ces catégories ne sont que des moments subordonnés.

(2) *Verknöchterten*, *ossifié* : en ce sens que les diverses facultés ou forces, par là qu'on les considère comme des déterminabilités indépen-

Car en isolant les activités on change ici aussi l'esprit en un agrégat, et le rapport des diverses activités en un rapport extérieur et contingent.

L'activité de l'intelligence en tant qu'esprit théorétique, c'est ce qu'on appelle connaître. Il ne faut pas entendre cette activité comme si l'intelligence, outre qu'elle a des intuitions, des représentations, qu'elle se souvient, imagine, etc., connaissait aussi (1). Une telle manière de concevoir la connaissance se lie à cet état d'isolement où l'on place les différentes facultés de l'esprit, et dont nous venons d'indiquer le défaut. Mais il y a aussi la question qui a tant occupé notre époque, savoir, si la véritable connaissance, la connaissance de la vérité est possible, qui se rattache à cette notion qu'on se fait de la connaissance. Car si nous voyons que la connaissance n'est pas possible, il nous faudra renoncer à tout effort pour y parvenir (2). Les différents côtés, principes et catégories, avec lesquels une réflexion extérieure grossit l'objet de cette question, trouvent leur explication à leur place. Plus l'entendement considère la question d'une façon extérieure, et plus il complique un objet qui est simple en lui-même. Ce qu'on a ici c'est la simple notion de la connaissance qui se produit en opposition au point de vue tout à fait indéter-

dantes l'une de l'autre, et comme des formes indifférentes à l'égard de leur contenu, sont des éléments, pour ainsi dire, fixes et rigides qui ne passent pas l'un dans l'autre, et qui ne sont pas engendrés et animés par un seul et même esprit.

(1) Car avoir des intuitions, se représenter, se souvenir, etc., sont des moments ou degrés de la connaissance elle-même.

(2) Et partant l'intuition, la représentation, la mémoire, etc., n'ont plus de raison d'être.

miné (1) où l'on met en question la possibilité de la vraie connaissance en général, et où l'on représente la connaissance comme une chose possible et abstraite, comme un objet qu'on peut poursuivre, mais dont on peut aussi ne pas s'occuper. Nous avons vu que la notion de la connaissance s'est produite comme constituant l'intelligence elle-même, comme certitude de la raison. Maintenant, connaître, c'est ce qui fait la réalité de l'intelligence. On voit par là combien il est absurde de parler de l'intelligence, et de considérer en même temps la connaissance comme une possibilité, ou comme un fait arbitraire. Mais la connaissance n'est la vraie connaissance qu'en se réalisant, c'est-à-dire qu'en posant sa notion pour soi. La détermination formelle de la connaissance acquiert sa signification concrète précisément là où s'acquiert la connaissance. Les moments où se réalise son activité sont l'intuition, la représentation, le souvenir, etc. Ces moments ne contiennent pas d'autre signification ; ils n'ont pas d'autre fin que la notion de la connaissance (voy. *Rem.* § 443). C'est seulement lorsqu'on isole les diverses activités de l'esprit, qu'on se les représente soit comme si elles étaient faites pour un autre objet que pour la connaissance, soit comme si chacune d'elles trouvait en elle-même sa satisfaction. On a ainsi une série où, pour ainsi dire, l'on s'extasie devant le plaisir que donne l'intuition, ou celui que donne la mémoire, ou celui que donne l'imagination, etc. Sans doute, même dans leur état d'isolement, c'est-à-dire dans leur état non spirituel (2), l'intuition, l'imagination, etc., peu-

(1) Le texte a : *tout à fait général* (*ganz allgemeinen*).

(2) *Geistloses* : *où l'esprit n'est pas*, précisément parce que l'esprit

vent engendrer une satisfaction. La détermination fondamentale de la nature, savoir, l'extériorité, — la représentation extérieure et isolée des moments de la raison qui lui est immanente, — peut se retrouver dans l'intelligence, soit par suite de la volonté arbitraire, soit parce que l'intelligence est elle-même à l'état naturel et inculte. Mais ce qui engendre la vraie satisfaction,—et c'est aussi ce qu'on accorde — c'est l'intuition que l'entendement et l'esprit ont façonnée, c'est la représentation rationnelle, ce sont les produits de l'imagination que la raison a pénétrés, qui expriment des idées etc.; ce sont, en d'autres termes, l'intuition, la représentation, etc., accompagnés de la connaissance (1). La vérité qu'on attribue à cette satisfaction consiste en ce que l'intuition, la représentation, etc., ne sont pas isolées, mais qu'ils existent comme des moments d'un tout, comme des moments de la connaissance elle-même.

(*Zusatz.*) Ainsi qu'on l'a remarqué dans le *Zusatz* du paragraphe 442, l'esprit qui est médiatisé par la négation de l'âme et de la conscience offre, lui aussi, d'abord la forme de l'immédiatité, et partant l'apparence d'être extérieur à lui-même, et d'être en rapport, à l'égal de la conscience, avec l'être rationnel comme avec un terme qui est simplement, qui n'est que donné, et qui n'est pas médiatisé par lui. Mais en supprimant ces deux degrés de développement qui le précèdent — deux présuppositions qu'il se

est la vraie unité, et qu'en isolant les divers moments ou sphères de l'esprit on brise cette unité, et l'on n'a plus l'esprit.

(1) *Erkennendes Anschauen, Vorstellen*, etc. L'*intuition, la représentation, etc., cognitifs*, ou qui sont des moment de la connaissance, et qui comme tels contiennent aussi une connaissance.

pose lui-même — l'esprit s'est produit déjà comme un être qui se médiatise lui-même, qui revient sur lui-même de son contraire, comme unité du sujet et de l'objet. Par conséquent, l'activité de l'esprit qui s'est retrouvé lui-même (1), et qui contient déjà l'objet comme un terme supprimé, s'applique nécessairement à supprimer l'apparence de l'immédiatité de lui-même et de son objet, c'est-à-dire la forme suivant laquelle l'objet lui est simplement donné (2). D'après cela, l'activité de l'intelligence apparaît d'abord comme une activité formelle et sans contenu, et partant l'esprit apparaît aussi comme privé de connaissance (3). Par conséquent, il s'agit d'abord de faire disparaître cette ignorance. A la fin de son développement l'intelligence se trouve comme remplie par l'objet qui lui est donné immédiatement, et qui précisément à cause de son immédiatité entraîne avec lui la contingence, l'inanité, et la fausseté qui sont le propre de l'existence extérieure. Cependant l'intelligence, loin de se borner à recevoir le contenu de l'objet qui s'offre à elle d'une façon immédiate, purifie bien plutôt l'objet, en y effaçant tout ce qu'il y a en lui d'extérieur, d'accidentel et d'insignifiant. Ainsi, à la différence de la conscience qui, nous l'avons vu, paraît tirer son développement du changement qui s'accomplit dans les déterminations de son objet, l'intelligence est cette forme de l'esprit où celui-ci change lui-

(1) *Zu sich selber gekommen* : *qui est parvenu à lui-même;* car dans l'âme et dans la conscience il s'était comme éloigné de lui-même, il s'était opposé à lui-même, et par suite il n'était pas en tant qu'esprit.

(2) *Die Form des blossen Findens des Objects* : *la forme de la simple rencontre de l'objet.*

(3) *Als unwissend* : *comme ne sachant, ne connaissant pas.*

même l'objet, et où en changeant l'objet il se développe lui-même, et atteint ainsi à sa vérité. Pendant qu'elle change l'objet extérieur en un objet intérieur, l'intelligence devient elle aussi intelligence intérieure (1). Ces deux moments, la transformation de l'objet en un objet intérieur, et la reproduction de l'esprit (2) sont une seule et même chose. Ce dont l'esprit a une connaissance rationnelle, devient, par cela même qu'il est connu d'une façon rationnelle, un contenu rationnel. — L'intelligence élimine ainsi de l'objet la forme de la contingence, saisit sa nature rationnelle, et le pose subjectivement, et, réciproquement, et par cela même elle imprime en même temps dans le sujet la forme de la rationnalité objective.— C'est ainsi que le savoir, d'abord abstrait et formel, devient un savoir concret, un savoir qui possède un véritable contenu, et partant un savoir objectif. C'est lorsqu'elle a atteint ce but, qui est posé en elle par sa notion, que l'intelligence est en réalité ce que seulement elle doit être d'abord (3), savoir, la connaissance. Il faut distinguer la connaissance du simple savoir (4), car la conscience est déjà savoir. Mais l'esprit libre n'est pas satisfait du simple savoir; il veut connaître,

(1) *Verinnerlicht sie sich selbst* : *s'intériore elle-même*. C'est-à-dire qu'en changeant l'objet, non-seulement elle pénètre dans la nature intime de l'objet, mais dans sa propre nature.

(2) *Erinnerung des Geistes*. L'intelligence, en devenant intérieure à elle-même, se reproduit, se répète.

(3) C'est-à dire que d'abord, et dans son état immédiat, l'intelligence ne connaît pas, mais que la connaissance est en elle comme un devoir, comme une nécessité qui doit bien s'accomplir, mais qui ne s'est pas encore accompli.

(4) *Das Erkennen von blossen Wissen*.

c'est-à-dire, il ne veut pas seulement savoir qu'il y a un objet, et ce qu'est cet objet en général, ou bien ce qu'il est suivant ses déterminations contingentes et extérieures, mais il veut savoir en quoi consiste la nature substantielle et déterminée de l'objet. Cette différence du savoir et de la connaissance est familière à l'esprit cultivé. C'est ainsi qu'on dit, par exemple, nous savons que Dieu est, mais nous ne pouvons le connaître. Le sens de cette proposition est que nous pouvons bien avoir une représentation indéterminée de l'essence abstraite de Dieu, mais que, quant à sa nature déterminée et concrète, il ne nous est pas donné de la saisir. Celui qui parle ainsi peut bien avoir raison pour ce qui le concerne personnellement. Cette théologie, qui déclare que Dieu ne saurait être connu, se donne en même temps bien de la peine pour en construire un par l'exégèse, par la critique et par l'histoire, et elle se grossit de cette façon au point de se donner les dimensions d'un vaste savoir. Seulement elle n'arrive par là qu'à un savoir superficiel et extérieur, et le contenu substantiel de son objet elle l'écarte comme quelque chose que son esprit ne peut pas digérer. Elle renonce ainsi à la connaissance de Dieu, parce que, nous le répétons, connaître, ce n'est pas seulement avoir une connaissance des déterminabilités extérieures de l'objet, mais c'est en saisir la déterminabilité substantielle. Une science, comme celle dont nous venons de parler, s'arrête au point de vue de la conscience; elle ne s'élève pas à la vraie intelligence, qu'on a aussi appelée, et avec raison, faculté de connaître. Seulement l'expression faculté implique la signification équivoque d'une simple possibilité.

Nous allons indiquer par anticipation et d'une façon assertoire la marche formelle du développement de l'intelligence, pour qu'on en ait comme un coup d'œil général. L'intelligence a :

Premièrement, un objet immédiat ;

Secondement, une matière reproduite, qui s'est réfléchie sur elle-même ;

Troisièmement, un objet qui est tout aussi bien sujet qu'objet.

On a ainsi trois degrés :

α) le degré du savoir, pour ainsi dire, matériel (1), qui se rapporte à un objet immédiatement individuel ; c'est l'*intuition* ;

β) le degré de l'intelligence qui revient sur elle-même de son rapport avec l'individualité de l'objet, et qui met l'objet en rapport avec un élément universel ; c'est la *représentation* :

γ) le degré de l'intelligence qui saisit l'universel concret de l'objet, ou, si l'on veut, le degré de la pensée entendue dans ce sens déterminé, que ce que nous pensons est aussi, qu'il a une existence objective.

α). *Le degré de l'intuition*, c'est-à-dire de la connaissance immédiate, ou de la conscience posée avec la détermination de la rationalité, et pénétrée par la certitude qui est propre à l'esprit se subdivise, à son tour, en trois moments :

(1) *Stoffartigen Wissen* : *le savoir à la façon de la matière*, en ce sens que c'est le savoir immédiat qui est comme la matière, le substrat d'où partent, et sur lequel s'appuient et se développent les autres moments de la connaissance. Voy. ci-dessous, § 447.

1) l'intelligence commence ici par la sensation de la matière immédiate;

2) en se développant, elle devient ensuite l'attention qui fixe l'objet, et le sépare en même temps d'elle-même;

3) et de cette façon elle devient enfin l'intuition spéciale qui pose l'objet comme chose qui est extérieure à elle-même (1).

β). Le second degré principal de l'intelligence contient trois degrés :

αα) la reproduction,

ββ) l'imagination,

γγ) la mémoire.

γ). Enfin le troisième degré principal dans cette sphère, la pensée, a pour contenu :

1) l'entendement,

2) le jugement, et

3) la raison.

α. INTUITION.

§ 447.

L'esprit qui, comme âme, est déterminé suivant la nature, qui, comme conscience, est en rapport avec cette déterminabilité en tant qu'objet extérieur, mais qui, comme intelligence, sait qu'il est lui-même ainsi déterminé (2), est 1) comme la trame enveloppée de lui-même, où il est

(1) Voy. plus loin, § 449, *Zusatz*.

(2) *Ich selbst so bestimmt findet*: c'est-à-dire que dans l'âme il y a encore une détermination naturelle qui est extérieure à l'âme, qui est

à la façon de la matière (1), et il contient la substance entière de son savoir. Par suite de l'état immédiat où il est d'abord, il n'existe ici que comme esprit individuel et subjectif dans sa généralité (2), et partant il apparaît comme esprit sensible.

Remarque.

Dans le sentiment, tel qu'il s'est produit plus haut (§ 400 et suiv.), c'est-à-dire en tant que mode de l'âme, le sentir, ou l'immédiatité est essentiellement déterminée comme déterminabilité de l'être naturel, ou de la corporéité, tandis qu'ici elle est d'une façon purement abstraite l'immédiatité en général (3).

(*Zusatz.*) Nous avons dû parler déjà deux fois du sentiment; mais nous l'avons considéré chaque fois sous un rapport différent. Nous avons dû d'abord le considérer

encore nature; que dans la conscience il y a bien un objet de la conscience, mais un objet qui demeure extérieur à la conscience, et que la conscience ne peut pas complétement s'approprier. En d'autres termes, la conscience ne peut pas réaliser l'unité du monde subjectif et du monde objectif, et franchir la sphère de l'apparence et de la dualité. Dans l'intelligence, au contraire, où s'accomplit cette unité, autant du moins qu'elle peut s'accomplir dans les limites de l'esprit subjectif, l'objet de l'intelligence est l'intelligence elle-même, et, par conséquent, c'est l'intelligence elle-même qui *se trouve ainsi determinée*, c'est-à-dire qui trouve, qui sait que c'est elle-même qui est déterminée comme objet. Voy. plus loin, p. 128.

(1) *Stoffartig*. Voy. ci-dessus, p. 120.

(2) *Gemein-subjectiver* : subjectif dans sa généralité commune et, en quelque sorte, vulgaire, en ce sens qu'il est ici de nouveau esprit sensitif (*fühlender*).

(3) Car l'intelligence non-seulement sent l'objet, mais elle l'entend, et ici au point de départ elle l'entend comme chose immédiate, ou comme immédiatité en général.

dans l'âme, là où l'âme, en sortant d'abord de sa vie naturelle encore enveloppée, trouve en elle-même la détermination du contenu de sa nature endormie, et est par cela même âme sensible, et où, en supprimant la limitabilité de la sensation, elle s'élève ensuite au sentiment de son individualité, de sa totalité, et où enfin en se saisissant comme moi, elle s'éveille à la vie de la conscience. — Dans la sphère de la conscience nous avons rencontré une seconde fois le sentiment. Mais dans la conscience les déterminations du sentiment constituent la matière de la conscience, matière qui s'est séparée de l'âme, et qui apparaît sous forme d'objet indépendant. — Enfin ici, et en troisième lieu, le sentiment est cette forme que l'esprit comme tel se donne au début de ce développement qui doit amener l'unité et la vérité de l'âme et de la conscience. Ici le contenu du sentiment s'affranchit de la double exclusivité qui l'affectait dans les deux sphères précédentes, dans celle de l'âme, et dans celle de la conscience. Car maintenant ce contenu est déterminé de façon à être un contenu subjectif et objectif à la fois ; et l'activité de l'esprit est maintenant constituée de manière à le poser comme unité du monde subjectif et du monde objectif.

§ 448.

La forme du sentiment est de telle façon que celui-ci est bien une affection déterminée, mais que cette affection est une déterminabilité simple (1). C'est pour cette raison que, lors même que son contenu est le contenu le plus

(1) Simple (*einfach*) doit être entendu ici dans le sens d'abstrait et d'immédiat.

riche et le plus vrai, le sentiment présente la forme d'un état particulier contingent (1); sans compter que son contenu peut être aussi le plus mince et le plus faux.

Remarque.

Que l'esprit trouve dans son sentiment la matière de ses représentations, c'est une opinion généralement admise, mais c'est une opinion à laquelle on attache ordinairement un sens opposé à celui que cette proposition a ici. En opposition à la simplicité du sentiment, on a l'habitude de prendre pour point de départ le jugement en général, la différenciation, voulons-nous dire, du sujet et de l'objet dans la conscience; ce qui conduit ensuite à déduire la déterminabilité du sentiment d'un objet indépendant, extérieur ou intérieur. Mais ici dans la sphère réelle de l'esprit, ce point de vue de la conscience opposé à son idéalité a disparu, et la substance du sentiment se trouve déjà posée comme immanente à l'esprit (2). — Relativement au contenu, on admet ordinairement qu'il y a plus dans le sentiment que dans la pensée; c'est ce qu'on admet surtout pour les sentiments moraux et religieux. La sub-

(1) La forme d'une *particularité contingente*, dit le texte. En effet, le vrai, le réel, le nécessaire est dans l'être médial, tandis que l'être immédial est soumis à la contingence.

(2) De telle sorte que le sentiment, tel qu'il est ici dans l'esprit, et en tant que moment du savoir, marque déjà un degré plus haut que la simple conscience. Par conséquent, on n'a plus ici ce point de vue de la conscience, où le sujet et l'objet forment encore deux mondes extérieurs l'un à l'autre, et qui par cela même est opposé à son idéalité, ou, comme a le texte, à son *idéalisme*, c'est-à-dire à l'idéalisme de la conscience, c'est-à-dire encore à l'unité de ces deux mondes.

stance qui constitue l'esprit en tant qu'esprit sensible (1) se produit ici comme déterminabilité en et pour soi de la raison (2). Par conséquent, tout contenu rationnel, ou, pour mieux dire, tout contenu spirituel se communique au sentiment. Mais la forme de l'individualité égoïste que l'esprit prend dans le sentiment est la forme la plus imparfaite et la plus infime. C'est une forme où il n'existe pas comme esprit libre, comme universel infini, mais bien plutôt comme un être qui n'a qu'une valeur et un contenu contingents, subjectifs et particuliers. La vraie sensibilité, la sensibilité formée (3) est la sensibilité de l'esprit formé, de l'esprit qui s'est donné la conscience des différences déterminées, des rapports essentiels, des vraies déterminations, etc., et c'est cette matière façonnée qui entre dans sa sensibilité, c'est-à-dire qui reçoit cette forme. Le sentiment est la forme immédiate, la forme la plus actuelle, si l'on peut ainsi dire, où le sujet se met en rapport avec un contenu qui lui est donné. Le sujet réagit sur ce contenu avec son sentiment individuel particulier, sentiment qui, en tant qu'il constitue un point de vue exclusif de l'entendement, peut bien être un sentiment compréhensif et riche de contenu, mais qui peut aussi être un

(1) *Der Stoff, der sich der Geist als fühlend ist* : *la substance, la matière que l'esprit est à lui-même — ou pour lui-même — en tant qu'esprit sensible.*

(2) Se produit (*hat sich ergeben*, s'est produite) comme *An-und-für-sich-Bestimmtseyn der Vernunft* (être-déterminé-en-et-pour-soi de la raison) : c'est-à-dire qu'ici le sentiment ou le sentir n'est pas le sentir de l'âme ou de la conscience, mais le sentir du libre esprit ou de la raison, et qu'en ce sens c'est une déterminabilité, un *être-déterminé* en et pour soi.

(3) *Gebildete* : formée, cultivée.

sentiment limité et faux, et qui en tout cas présente la la forme d'un état particulier et subjectif. Avec l'homme qui ne s'appuie pas sur la nature et la notion de la chose, ou du moins sur des raisons (l'universel de l'entendement) mais sur son sentiment, le meilleur parti à suivre c'est de le laisser, car il se sépare par là de la communauté de la raison, et il se renferme dans ses dispositions particulières, et dans l'isolement de sa subjectivité.

(*Zusatz.*) La raison, la substance entière de l'esprit, est contenue dans la sensibilité. Nos représentations, nos pensées, nos notions de la nature extérieure, du droit, de la moralité, des choses de la religion se développent de notre intelligence sensible, comme elles se concentrent aussi de nouveau dans la simplicité du sentiment, après qu'elles ont reçu leur complet développement. C'est donc avec raison qu'un ancien a dit que l'homme forme ses dieux avec ses sentiments et ses passions. Mais ce développement où l'esprit sort de la sensibilité on l'entend d'habitude comme si l'intelligence était dans l'origine une sphère vide, et qui tire du dehors un contenu qui lui serait entièrement étranger. C'est là l'erreur. Car ce que l'intelligence semble tirer du dehors, n'est en réalité que l'être rationnel, et partant l'être qui est identique avec l'esprit, et qui lui est immanent. L'activité de l'esprit n'a donc d'autre but que de supprimer son extériorité apparente (1), et, en supprimant cette extériorité, d'effacer aussi l'apparence de l'objet vir-

(1) *Scheinbar Sich-selber-äusserlich-seyn : l'être-extérieur-à-soi-même apparent.* L'être rationnel (*das Vernünftige*) est l'être de l'esprit lui-même, mais qui apparaît ici comme extérieur à l'esprit. Par conséquent, l'esprit apparaît ici comme extérieur à lui-même.

tuellement rationnel (1), montrant ainsi que l'objet ne lui est pas extérieur.

§ 449.

2) Dans la scission de ce sentir immédiat (2), l'un des deux moments est dans le sentiment, ainsi que dans ses déterminations ultérieures (3), la direction identique abstraite de l'esprit, l'*attention*, sans laquelle rien n'est pour l'esprit : c'est la reproduction active, le moment de l'appropriation (4), mais où l'intelligence ne se détermine encore elle-même que d'une façon formelle (5). L'autre moment consiste en ce que l'intelligence pose en face de cet état interne (6) la déterminabilité du sentiment comme un élément négatif, comme le contraire abstrait d'elle-même.

(1) *An sich vernünftigen Objects.* L'objet n'est en effet que virtuellement rationnel, tant que l'esprit n'a pas supprimé cette apparence, ou, ce qui revient au même, tant qu'il n'a pas supprimé l'objet comme extérieur à lui-même.

(2) *In der Diremtion dieses unmittelbaren Findens : dans la scission de cette rencontre immédiate.* Il y a en effet scission au moment où l'esprit rencontre, trouve l'objet.

(3) Les déterminations ultérieures de l'esprit.

(4) *Die Thätige Erinnerung, das Moment des Seinigen.* Ici on a la reproduction active, à la différence de la reproduction telle qu'elle a lieu dsns l'habitude (voy. § 413) ; et l'on a aussi le moment *du sien*, suivant l'expression intraduisible du texte, c'est-à-dire le moment où l'esprit s'approprie, fait sien l'objet, et l'objet qui lui appartient.

(5) Si l'on a ici la reproduction active, c'est cependant encore une reproduction formelle, c'est-à-dire abstraite, relativement à la reproduction concrète telle qu'elle a lieu dans la mémoire.

(6) *Innerlichkeit, intériorité.* L'intelligence est d'abord intelligence à l'état interne, en ce sens qu'elle est à son point de départ, qu'elle est intelligence immédiate, et qui ne s'est pas encore développée et objectivée.

L'intelligence détermine par là le contenu de la sensation comme extérieur à lui-même (1), elle le projette dans le temps et dans l'espace, qui sont les formes de son activité intuitive (2). Dans la conscience la matière est seulement l'objet, le contraire relatif; tandis que cette matière reçoit de l'esprit la détermination rationnelle suivant laquelle elle est le contraire d'elle-même (Cf. § 247, 254) (3).

(1) *Als Aussersichseyendes.*

(2) Qui sont les formes *worin sie anschauend ist : où elle est* (intelligence) *intuitive.*

(3) Dans la conscience, par cela même qu'on n'a pas la vraie unité, l'unité concrète des deux termes, le rapport des termes ne va pas au delà des limites de la réflexion, en d'autres termes, dans la conscience les contraires se réfléchissent simplement l'un sur l'autre; ils sont, comme on dit, des termes corrélatifs. Par conséquent, dans la conscience la matière (*Stoff*), ce fond sur lequel se développent les déterminations de la conscience, n'est qu'un contraire *relatif*, c'est-à-dire un contraire qui est bien en rapport avec l'autre contraire, mais qui n'est pas en lui-même l'autre contraire; ce qui fait qu'on ne peut pas bien dire de lui qu'il est *extérieur à lui-même*, ou qu'il est le *contraire de lui-même*. Or, c'est là ce qui a lieu dans l'intelligence. Et d'abord, dans l'intelligence se reproduisent la sensibilité et la conscience, elles et leur contenu, mais elles s'y reproduisent transformées par l'intelligence; car l'intelligence n'est pas le simple sentir, ou bien elle ne connaît pas l'objet comme un terme extérieur et qui diffère du sujet, mais elle entend le sentir et l'objet, et elle les entend comme moments d'elle-même, et en elle-même. Et cet entendre n'est pas un état ou un acte purement subjectif et extérieur à la chose, mais il enveloppe la chose, ou, pour mieux dire, est la chose même, et la chose dans sa plus haute existence. Il suit de là : 1° que l'intelligence est un principe actif, et que, par suite, ce n'est pas l'objet qui se pose en elle, mais que c'est elle au contraire qui pose, ou, comme a le texte, projette hors d'elle (*herauswirft*) l'objet dans l'espace et le temps, et qu'elle le projette comme un moment d'elle-même, ce qui fait que c'est pour et par l'idée en tant qu'intelligence que sont posés l'objet, ainsi que

(*Zusatz.*) L'unité immédiate, et partant non développée de l'esprit et de l'objet, telle qu'elle existe dans la sensation et le sentiment, est une unité que l'esprit n'a pas encore pénétrée. Par conséquent, l'intelligence supprime la simplicité de la sensation, détermine l'être senti comme un être négatif vis-à-vis d'elle-même, sépare cet être d'elle-même, mais tout en le séparant d'elle-même, elle le pose comme un être qui lui appartient (1). Ce n'est que par cette double activité, qui supprime et qui rétablit l'unité entre moi et mon contraire, que je parviens à saisir le contenu de la sensation. C'est là ce qui a lieu d'abord dans l'attention. On ne saurait donc saisir l'objet sans le concours de l'attention. C'est elle qui fait que l'esprit est d'abord présent dans les choses, et qu'il en a, sinon la connaissance, car celle-ci appartient à un développement ultérieur de l'esprit, une première vision (2). L'attention est par conséquent le commencement de l'éducation de l'esprit (3). Mais dans sa signification plus déterminée être

le temps et l'espace, et la nature en général, de telle sorte que c'est l'intelligence qui engendre l'espace et le temps qui sont dans la nature; 2° que l'espace et le temps, et, en un certain sens, la nature en général sont bien l'extériorité, ou, si l'on veut, sont bien des existences extérieures, et extérieures l'une à l'autre, mais que, par cela même, qu'ils ne sont pas la vraie unité, ils ne sont pas extérieurs à eux-mêmes, et pour eux-mêmes, ou, pour nous servir d'une expression à la fois hégélienne et platonicienne (*Parménide*), ils sont bien l'autre de l'autre, mais ils ne sont pas l'autre d'eux-mêmes. Voy. ci-dessous *Zusatz*.

(1) *Das Ihrige : qui est le sien.*

(2) *Kenntniss* : première vision, une certaine perception qui se distingue de *Erkenntniss*, connaissance proprement dite.

(3) Le texte a seulement : *Bildung*, éducation, formation.

attentif veut dire que l'esprit s'y remplit (1) d'un contenu qui est tout aussi bien contenu objectif que contenu subjectif; qui, en d'autres termes, n'est pas seulement pour moi, mais qui a aussi une existence indépendante. Ainsi dans l'attention il y a nécessairement à la fois scission et unité du sujet et de l'objet, un libre retour de l'esprit sur lui-même, mais aussi une direction identique de l'esprit sur l'objet. De là vient déjà que l'attention est quelque chose qui dépend de mon libre arbitre (2), et qu'ainsi je ne suis attentif que quand je le veux. Il ne suit pas cependant de là que l'attention soit quelque chose de léger (3). Tout au contraire, elle exige un effort, parce que quand on veut saisir un objet il faut faire abstraction de mille autres objets qui s'agitent dans sa tête, de tous ses autres intérêts, en un mot, de toutes choses, même de sa personne; et pendant qu'on tient en bride ses pensées vaines (4), qui portant un jugement hâtif sur l'objet empêchent celui-ci de se présenter sous son véritable aspect, on doit pénétrer dans la nature de l'objet, on doit laisser à l'objet sa prédominance, ou bien on doit se fixer sur lui, et cela sans y arrêter ses propres réflexions. L'attention contient, par conséquent, la négation de la subsi-

(1) *Dass dasselbe ein Sicherfüllen mit einem Inhalt ist* : *qu'elle* (l'attention) *est un se remplir avec un contenu.*

(2) *Willkür*. Sur la différence du *Willkür* et de la volonté (*Wille*), voy. plus loin § 474 et suiv.

(3) *Etwas Leichtes*. C'est-à-dire que, bien que l'attention dépende de la volonté, et que la volonté y intervienne pour la diriger, il ne suit pas qu'en elle-même elle soit quelque chose de léger, qu'elle n'ait pas une activité propre.

(4) *Eitelkeit.*

tution de soi-même à la chose, et son absorption dans celle-ci (1); deux moments, sans lesquels l'esprit ne saurait développer et exercer ses aptitudes, bien qu'on les (2) considère ordinairement comme superflus à l'égard de ce qu'on appelle haute culture de l'esprit, parce que l'esprit qui s'est élevé dans cette sphère est l'esprit achevé, l'esprit qui embrasse et domine toutes choses. Mais s'élever de cette façon au-dessus de toutes choses, c'est en un certain sens faire retour à l'état inculte de l'esprit. Car l'homme inculte ne fait attention à rien; il laisse passer toutes choses dans son esprit, sans s'y fixer. C'est par la culture de l'esprit que l'attention acquiert sa force et sa perfection. Le botaniste, par exemple, observe dans la plante dans le même temps un nombre infiniment plus grand de traits que l'homme qui n'est pas versé dans cette science. Il en est de même des autres objets du savoir. L'homme doué d'un grand sens et d'une grande culture a une intuition complète de ce qui est devant lui; chez lui la sensibilité prend tout à fait le caractère de la reproduction (3).

Comme nous venons de le remarquer, il y a dans l'atten-

(1) *Die Negation des eigenen Sichgeltendmachens und das Sich-Hingeben an die Sache.*

(2) Ces deux moments.

(3) Ainsi l'attention est nécessaire, même lorsqu'on s'est élevé à la plus haute culture de l'esprit. Seulement, en cultivant l'esprit, on la fortifie et on la perfectionne. Par conséquent, la haute culture de l'esprit ne dispense point de l'attention. Et loin que l'esprit cultivé soit et doive être inattentif, il est plus attentif que l'esprit non cultivé. Ce qui peut faire croire qu'il n'a pas besoin d'attention, c'est que son attention est accompagnée d'une intuition large et complète (*Vollständige Anschauung*) de l'objet, ce qui fait que chez lui sentir c'est reproduire, se ressouvenir.

tion à la fois scission et unité du sujet et de l'objet. Cependant, en tant que l'attention se produit d'abord dans le sentiment, ce qui prédomine en elle c'est l'unité du sujet et de l'objet. Par conséquent, la différence de ces deux côtés est encore quelque chose d'indéterminé. Mais l'intelligence arrive nécessairement à ce point où elle développe cette différence, c'est-à-dire où elle différencie le sujet et l'objet d'une façon déterminée. La première forme où elle opère cette différenciation est l'intuition. Dans celle-ci c'est la différence du sujet et de l'objet qui prédomine, de même que l'attention formelle (1) est l'unité de ces déterminations opposées.

Nous devons maintenant examiner de plus près comment la chose sentie s'objective dans l'intuition (2). Dans ce rapport on doit comprendre la sensibilité intérieure tout aussi bien que la sensibilité extérieure.

Pour ce qui concerne la première, c'est d'elle surtout qu'on peut dire que dans la sensibilité si l'homme, d'un côté, est soumis à la violence de ses affections, de l'autre, il s'y soustrait lorsqu'il peut changer ses sentiments en intuitions. Ainsi nous savons que lorsqu'on a la faculté

(1) L'attention formelle ou abstraite, qui est l'attention comme telle ou proprement dite, à la différence de l'attention de l'esprit développé qui se combine avec d'autres éléments, mais qui n'est plus la simple attention. Dans cette attention, l'unité du sujet et de l'objet prédomine, en ce que l'esprit ne les a pas encore réellement différenciées; et par cela même l'unité qu'on a ici est une unité indéterminée et enveloppée que l'intuition commence à développer en la différenciant.

(2) En effet, dans l'intuition, la chose sentie s'objective, devient objet, non en tant que simple chose sentie, mais en tant que chose sentie dans l'intuition, ou combinée et transformée par l'intuition.

de se donner l'intuition d'un vif sentiment de joie ou de douleur, dans une poésie, par exemple, on éloigne par là ce sentiment qui emprisonne l'esprit, et l'on se trouve soulagé, ou l'on recouvre sa complète liberté. Car, bien qu'il semble que c'est en considérant les différents côtés de ses sentiments qu'on augmente la violence de ces derniers, dans le fait on la diminue en faisant de ces sentiments quelque chose d'objectif et d'extérieur. C'est Gœthe surtout qui s'est soulagé de cette façon, particulièrement dans son Werther, tout en soumettant le lecteur de ce roman à la puissance du sentiment. L'homme cultivé, par là qu'il considère l'objet senti sous ses différents aspects, sent plus profondément que l'homme inculte, mais il domine en même temps mieux que celui-ci la sensation, parce qu'il se meut surtout dans l'élément de la pensée rationnelle qui est placée au-dessus de la sphère limitée de la sensibilité.

Ainsi les sensations internes sont, comme nous venons de l'indiquer, plus ou moins séparables de nous, suivant le degré de force de la pensée réfléchie et rationnelle.

Pour les sensations externes, au contraire, la différence de leur séparabilité (1) dépend de cette circonstance, savoir, si l'objet auquel elles se rapportent est un objet permanent, ou un objet qui passe (2). C'est suivant cette détermination

(1) *Abtrennlichkeit*, c'est-à-dire la différence du mode ou du degré suivant lequel nous pouvons séparer, éloigner de nous ces sensations en les transformant en intuitions ou en pensées, mais d'abord en intuitions.

(2) *Ein (Object) bestehendes, oder ein verschwindendes : un objet qui subsiste ou un objet qui passe, s'évanouit.*

que s'ordonnent les cinq sens, de telle façon, que, d'un côté, viennent se ranger l'odorat et le goût, et, de l'autre, la vue et le toucher, tandis que l'ouïe vient se placer au milieu. — L'odeur se rapporte à la volatilisation ou à l'évaporation de l'objet, le goût à sa destruction (1). Ainsi l'objet ne se montre à ses deux sens que dans sa dépendance et dans sa dissolution matérielle. Par conséquent, l'intuition tombe ici dans le temps, et l'être senti (2) est transporté du sujet dans l'objet moins facilement que chez le toucher qui s'applique surtout au côté résistant de l'objet, et chez le sens spécial de l'intuition, la vue, qui s'applique à l'objet, en tant qu'objet spécialement indépendant (3) et subsistant idéalement et matériellement, n'a avec l'objet qu'un rapport idéal, n'en sent que le côté idéal, la couleur, par l'intermédiaire de la lumière, et en laisse intact le côté matériel. — Enfin l'objet est pour l'ouïe un être qui subsiste matériellement, tandis qu'idéalement il s'évanouit (4). Dans le son, l'oreille perçoit la vibration,

(1) Cf. sur ce point, et sur les sens en général, *Philosophie de la nature*, § 358 ; et plus haut, § 402.

(2) *Das Empfundene : la chose sentie, ce qu'on sent.*

(3) *Uberwiegend Selbstständig : indépendant d'une façon prédominante*, c'est-à-dire que l'objet auquel se rapporte la vue est un objet indépendant, qui subsiste, relativement à l'objet auquel se rapportent l'odorat et le goût.

(4) *Ideel verschwindet* : ce qui explique le sens qu'il faut ici attacher aux termes *idéal* et *matériel*. Car il ne faudrait pas se représenter leur différence comme si dans l'objet, c'est-à-dire ici les corps, les êtres de la nature en général, il y avait deux éléments ou deux principes, l'un matériel et l'autre idéal, et partant comme si l'idée n'était pas le principe universel et absolu. Tout au contraire, par là que l'idée est ce principe, et que par suite toutes choses ne sont que des moments de l'idée, il n'y a pas d'être qui résiste à l'idée et qui échappe à sa puis-

c'est-à-dire la négation idéale, et non la négation réelle de l'indépendance de l'objet. Par suite, la séparabilité de la sensation est chez l'ouïe moindre que chez la vue, mais elle y est plus grande que chez le goût et l'odorat. Nous devons entendre le son, parce que le son en se détachant de l'objet vient pénétrer en nous, et nous le rapportons sans beaucoup de difficulté à tel ou tel objet, parce que celui-ci, tout en vibrant, ne cesse pas de subsister.

Ainsi l'activité de l'intuition a d'abord pour résultat de détacher en quelque sorte de nous la sensation, c'est-à-dire de transformer l'être senti en un objet existant hors de nous. Par ce changement le contenu de la sensation n'est point changé ; et il faut plutôt dire qu'ici le contenu de

sance et à son action. C'est pour exprimer cette nature de l'idée que Hégel emploie parfois le terme *idéal*. C'est, disons-nous, pour exprimer, d'un côté, comment un être, une sphère n'est qu'un moment de l'idée, un moment que l'idée traverse et absorbe dans son unité, et, de l'autre, cette même unité, — deux aspects de l'idée qui au fond n'expriment qu'une seule et même chose. Le sens de ce terme doit, du reste, être connu du lecteur, car nous l'avons souvent rencontré et expliqué. C'est ainsi qu'en parlant du son Hégel dit que c'est comme le premier cri de l'idéal qui s'échappe du corps, et c'est dans un sens analogue qu'il dit ici du même son que l'être où se produit le son subsiste matériellement, mais qu'il s'évanouit idéalement, entendant par là que dans cet être, le corps, l'idée existe de deux façons, matériellement, c'est-à-dire suivant la réalité permanente du corps, — la gravité, la cohésion, etc. ; — et idéalement, c'est-à-dire suivant une réalité qui passe, qui n'est qu'un moment ; ce qui ne veut point dire qu'il y a plus de réalité dans le côté matériel que dans le côté idéal. Il se peut, au contraire, qu'il y ait plus de réalité dans le second que dans le premier, car ce qui fait le degré de réalité et de vérité d'un être c'est le degré de l'idée auquel il appartient. Ainsi il y a plus de réalité dans la lumière que dans la matière pure, comme il y en a plus dans l'être organique que dans l'inorganique.

l'esprit et celui de l'objet extérieur sont un seul et même contenu; de telle sorte que l'esprit n'a pas encore ici un contenu propre et spécial (1) qu'il puisse comparer avec celui de l'intuition. Par conséquent, ce qu'accomplit l'intuition c'est le simple changement de la forme intérieure en la forme extérieure (2). Ceci constitue le premier procédé, qui est aussi un procédé encore formel (3), suivant lequel l'intelligence devient intelligence déterminante. — Il y a deux choses à remarquer touchant la signification de cette extériorité : *premièrement*, que l'être senti, par là qu'il devient un objet extérieur de l'intériorité de l'esprit, reçoit la forme d'un être extérieur à lui-même, car c'est l'élément spirituel ou rationnel qui fait la nature spéciale de l'esprit; *secondement*, que, par là que cette transformation de l'être senti vient de l'esprit comme tel, l'extériorité de l'être senti est une extériorité spirituelle, c'est-à-dire abstraite, et par suite l'universalité de l'être senti est cette universalité qui peut appartenir d'une façon immédiate à l'être extérieur, c'est-à-dire une universalité encore formelle et sans contenu. Mais c'est dans cette extériorité abstraite elle-même que se scinde la forme de la notion; ce qui fait que cette extériorité revêt la double forme de l'espace et du temps (Cf. § 254, 259) (4). Les sensations se trouvent ainsi posées par l'in-

(1) *Ihm eingenthümlichen Inhalt.*

(2) Le texte a : *la forme de l'intériorité en la forme de l'extériorité.*

(3) C'est un procédé (*Weise*, une manière) encore formel ou abstrait, en ce sens que l'intelligence, tout en étant intelligence déterminante (*bestimmend*) ou active, ne change pas encore le contenu.

(4) L'intuition est le premier moment de l'intelligence active, ou, suivant l'expression du texte, de l'intelligence, en tant qu'elle est intel-

ligence déterminante, intelligence qui détermine son objet. L'attention est comme le réveil de l'intelligence, mais elle n'est qu'un simple réveil, c'est-à-dire un moment immédiat, indéterminé et sans contenu, en ce que l'intelligence purement attentive n'est pas l'intelligence qui s'est approprié l'objet, et qui en est, pour ainsi dire, remplie. C'est l'intuition qui est le point de départ de ce travail d'objectivation (*Objectivirung*), ou, si l'on veut, de ce développement de l'intelligence (ou de la raison, ou de l'esprit comme tel, expressions ici synonymes) où l'objet n'est plus un non-moi, ou objet de la conscience, mais il devient un objet de l'intelligence, c'est-à-dire un objet entendu et intelligible, un intelligible. L'intuition est un acte absolu de l'intelligence par lequel l'intelligence, en regardant l'objet, le refait, ou, pour parler avec plus de précision, commence à le refaire en le rendant intelligible, en l'intellectualisant. Le temps et l'espace, ces formes de l'intuition, sont bien dans la nature, mais ils sont aussi dans l'intelligence ; et ils sont dans la nature parce qu'ils sont dans l'intelligence, et par cela même ils sont dans l'intelligence d'une façon plus vraie et plus parfaite qu'ils ne sont dans la nature. Il ne faut donc pas dire qu'ils ne seraient pas dans l'intelligence s'ils n'étaient pas dans la nature, mais au contraire qu'ils ne seraient pas dans la nature s'ils n'étaient pas dans l'intelligence. Maintenant, par cela même que l'intuition est le premier moment où l'intelligence détermine son objet, le contenu de l'intuition et celui de l'objet sont un seul et même contenu, en ce que la réalité de l'objet n'est pas encore transformée. Par conséquent, le changement qui s'opère dans ce premier contact de l'objet et de l'intelligence c'est une simple extérioration de l'intelligence dans l'objet, ou, comme a le texte, c'est le changement de la forme de l'intériorité en la forme de l'extériorité ; ce qui ne veut point dire que l'esprit devient en quelque sorte extérieur à lui-même en se subordonnant à l'objet extérieur et en s'y absorbant, mais au contraire que l'objet extérieur se trouve spiritualisé, intellectualisé dans ce contact avec l'intelligence, de façon que dans l'intuition l'esprit sort de son état interne et virtuel, et s'objective en touchant l'objet extérieur, et en le transformant par ce contact. D'où il suit que l'objet extérieur n'est plus un simple objet extérieur, mais un objet qui devient extérieur à lui-même. Car il n'est plus l'objet extérieur tel qu'il est dans la nature, ni même dans l'âme et dans la conscience, mais c'est l'objet qui existe dans l'intelligence, l'objet intellectualisé, c'est-à-dire l'objet qui commence à exister ici en tant qu'idée et dans l'unité de l'idée. Par conséquent aussi l'extériorité de l'objet devient ici une *extériorité spirituelle*, mais une

tuition dans l'espace et dans le temps (1). L'espace est la forme de la juxtaposition indifférente, et de l'être qui subsiste immobile (2); le temps, au contraire, est la forme de la mobilité, de l'être qui se nie lui-même, de l'être successif, qui naît et qui passe, de telle façon que le temps est en n'étant pas, et qu'il n'est pas en étant. Mais les deux formes de l'extériorité abstraite sont identiques l'une avec l'autre en ce sens qu'elles sont toutes deux à la fois discrètes et continues. Leur continuité, qui renferme en elle la discrétion absolue, consiste précisément dans l'universalité abstraite, qui dérive de l'esprit, et où il ne s'est encore produit aucune individuation réelle (3).

Mais, en disant que l'être senti reçoit de l'esprit intuitif la forme de l'espace et du temps, nous n'entendons pas dire par là que l'espace et le temps sont des formes purement subjectives. C'est à de telles formes que Kant a voulu les réduire. Mais l'espace et le temps sont en réalité dans les choses elles-mêmes (4). Cette double forme de l'extériorité ne

extériorité *spirituelle abstraite*. Ce qu'on a, en effet, ici c'est le premier moment de l'intellectualisation de l'objet extérieur. Celui-ci devient donc un objet spirituel, et à ce titre un objet universel (*Allgemein*), mais d'une spiritualité et d'une universalité immédiate et partant abstraite, ou, ce qui revient au même, purement formelle et sans contenu. Voy. ci-dessous § 450.

(1) *Räumlich und zeitlich*. Voy. ci-dessous note 4.

(2) *Die Form des gleichgültigen Nebeneinanderseyns und ruhigen Bestehens : la forme de l'être-juxtaposer indifférent et du subsister immobile.*

(3) *Wirklichen Vereinzelung : individuation, specification réelle, concrète.*

(4) Le texte a : *Die Dinge sind in Wahrheit selber räumlich und zeitlich : les choses sont en vérité elles-mêmes dans l'espace et dans le temps.* Mais l'expression, *dans l'espace et dans le temps*, ne rend pas *räumlich*

leur est pas ajoutée, comme pour combler une lacune, par notre intuition, mais elle leur a été originairement communiquée par l'esprit infini, par l'idée éternellement créatrice. Si dans l'intuition notre esprit donne aux déterminations abstraites de la sensation la forme abstraite de l'espace et du temps, et s'il change par là ces déterminations en objets proprement dits, en même temps qu'il se les assimile, il ne faudrait pas en conclure avec l'idéalisme subjectif, qu'il n'y a là que des déterminations de notre activité subjective, et qu'il n'y a pas des déterminations de l'objet lui-même. Du reste, à ceux qui ont la vue si courte pour attacher une importance si extraordinaire à la réalité de l'espace et du temps, il faut leur répondre que l'espace et le temps sont les déterminations les plus vides et les plus superficielles; que, par conséquent, les choses tirent de ces formes fort peu de réalité, et qu'en les perdant, si cela était d'ailleurs possible, elles perdraient fort peu. La connaissance (1) ne s'arrête pas à ces formes, mais elle saisit les choses dans leur notion, notion qui contient l'espace et le temps comme un élément supprimé. De même que dans la nature extérieure l'espace et le temps se suppriment eux-mêmes en vertu de la dialectique de la notion qui leur est immanente, et se changent en matière (§ 261), en tant que celle-ci fait leur vérité ; ainsi la libre intelligence est la dialectique pour soi de ces formes de l'extériorité immédiate (2).

und zeitlich, qui veulent dire que l'espace et le temps sont des moments, des éléments réels des choses.

(1) *Das erkennende Denkende : la pensée cognitive.*

(2) *Die für-sich-seyende Dialektik jener Formen des unmittelbaren Aus-*

§ 450

3) L'intelligence, en tant qu'unité concrète de ces deux moments (1), et en tant qu'elle est cette unité avec la détermination suivant laquelle elle se reproduit en elle-même dans cette matière extérieure, et, tout en se reproduisant en elle-même, s'absorbe dans l'extériorité, cette intelligence est l'intuition (2).

sereinander : *la dialectique, qui est pour soi de ces formes de l'extériorité immédiate*. L'espace et le temps sont les deux formes de l'extériorité immédiate de l'idée, d'abord de l'extériorite de l'idée dans la nature, et ensuite de l'extériorité de l'idée dans l'intuition Car, de même que le système planétaire, ou l'être organique, ou l'âme et la conscience elle-même se reproduisent dans l'intelligence, de même l'espace et le temps s'y reproduisent, et ils s'y reproduisent d'une façon plus parfaite qu'ils ne sont dans la nature, par là qu'ils y existent sous leur forme intelligible. Ainsi la dialectique du temps et de l'espace n'existe que d'une façon imparfaite dans la nature. Elle y est comme extérieure à elle-même, et l'on peut dire qu'elle n'y est que virtuellement, qu'en soi, par là même qu'elle est hors de la sphère intelligible et de l'unité, tandis que dans l'intelligence elle est pour soi, pour elle-même et dans l'unité. Sans doute ici, dans l'intuition, on n'a pas encore la vraie unité, l'unité absolue, mais on entre dans la sphère de l'unité, ou, ce qui revient au même, de l'idée en tant qu'idée.

(1) Du sujet et de l'objet.

(2) Dans l'intuition l'intelligence est l'unité concrète du sujet et de l'objet, mais elle l'est de cette façon que le côté objectif prédomine en elle; ce qui fait qu'elle est comme plongée, absorbée (*versenkt*) dans l'objet, ou, suivant le texte, dans cette matière (*Stoff*) qui est extérieurement. Mais en même temps ce monde objectif c'est toujours elle, c'est un monde objectif intellectualisé ; de telle sorte qu'en s'absorbant dans l'objet elle s'absorbe en elle-même, ou, comme dit aussi le texte, elle se reproduit elle-même en elle-même (*sich in sich erinnert*). L'objet extérieur se trouve, en effet, reproduit dans l'intelligence comme objet intelligible.

(*Zusatz.*) On ne doit confondre l'intuition ni avec la représentation proprement dite que nous devons considérer plus loin, ni avec la conscience phénoménologique que nous avons déjà considérée.

Et d'abord quant au rapport de l'intuition avec la représentation, la première a seulement cela de commun avec la dernière, que dans les deux formes de l'esprit l'objet est séparé de moi et est mon objet tout à la fois (1). Mais ce caractère de l'objet d'être mon objet n'est contenu que virtuellement dans l'intuition, et c'est seulement dans la représentation qu'il est posé. Ce qui domine dans l'intuition c'est l'objectivité du contenu (2). Ce n'est que lorsque je fais réflexion que c'est moi qui ai l'intuition que j'entre dans le point de vue de la représentation (3).

Voici maintenant ce qu'il faut remarquer relativement au rapport de l'intuition avec la conscience. Dans l'acception la plus large du mot on pourrait donner le nom d'intuition à la conscience immédiate ou sensible que nous avons considérée au § 419. Mais si l'on doit entendre ce mot dans son sens spécial, — et c'est ainsi qu'il faut l'entendre, — et si l'on veut l'entendre d'une façon rationnelle, on doit établir entre cette forme de la conscience et l'intuition cette différence, que la première, dans la certitude immédiate et complètement abstraite d'elle-même, est en rapport avec l'individualité immédiate de l'objet, individualité qui, pour ainsi dire, se disperse dans de différents côtés, tandis que

(1) *Sowohl von mir obgetrennt, wie zugleich das Meinige ist.*

(2) Voy. ci-dessus, page précéd.

(3) C'est-à-dire la représentation implique une action plus déterminée du sujet sur l'objet.

l'intuition est la conscience qui est remplie par la certitude de la raison, dont l'objet est marqué du caractère de la raison, et qui, par suite, n'est pas un être individuel partagé en ses différents côtés, mais une totalité, un ensemble de déterminations qui ont une connexion entre elles. C'est ainsi que Schelling a entendu d'abord l'intuition intellectuelle. L'intuition où n'intervient pas l'esprit (1) est la conscience sensible, la conscience qui demeure extérieure à l'objet. L'intuition de l'esprit, la vraie intuition, au contraire, embrasse la substance compacte de l'objet (2). Un véritable historien, par exemple, a une intuition vivante de l'ensemble des circonstances et des événements qu'il doit retracer, tandis que celui qui ne possède pas la faculté de l'exposition historique s'arrête aux détails, et ne voit point l'essentiel. C'est donc avec raison qu'on a insisté dans toutes les branches de la science, et d'une façon particulière aussi dans la philosophie, pour qu'on s'appuie sur l'intuition de la chose. C'est ainsi que l'homme en se mettant en rapport avec la chose s'y met avec son esprit, avec son cœur, avec son sentiment, en un mot, avec sa nature entière, et qu'il se place comme au centre de la chose, et fait que celle-ci se meut librement en lui. C'est seulement lorsque l'intuition de la substance d'un objet se trouve,

(1) *Geistlose Auschauung* : *l'intuition sans l'esprit*, qui a lieu hors et sans l'intervention de l'esprit comme tel, de l'esprit tel qu'il est dans cette sphère.

(2) *Die gediegene Substanz des Gegenstandes.* C'est-à-dire que dans l'intuition proprement dite on a une première vue du tout, et de ce qu'il y a de substantiel dans le tout. C'est la substance compacte, ce n'est pas encore la substance développée par la véritable connaissance qu'on aperçoit dans l'intuition.

pour ainsi dire, fixée au fond de la pensée qu'on peut, sans s'éloigner du vrai, commencer à considérer le particulier qui a sa racine dans cette substance, mais qui n'a point de valeur lorsqu'il se trouve séparé d'elle. Là où cette intuition concrète fait défaut au point de départ, ou qu'elle s'efface, la pensée réfléchie se disperse dans les déterminations et les rapports particuliers qu'elle rencontre dans l'objet, et l'entendement suivant sa nature analytique (1) brise l'objet, — et cela lors même que cet objet est l'être vivant, la plante ou l'animal (2) — par ses catégories exclusives et finies de cause et d'effet, de but extérieur et de moyen, etc. (3), ce qui fait que, avec toute sa perspicacité, il ne parvient pas à saisir la nature concrète de l'objet, et le lien spirituel qui unit tous les éléments individuels.

On doit cependant franchir les limites de la simple intuition; et cette nécessité vient de ce que l'intelligence est d'après sa notion la connaissance, tandis que l'intuition n'est pas encore un savoir qui constitue la connaissance (4), parce que, en tant que simple intuition, elle ne saurait atteindre au développement immanent de la substance de l'objet, et qu'elle s'arrête à la substance enveloppée et comme entourée des éléments inessentiels de l'existence extérieure et contingente. L'intuition n'est, par conséquent, que le

(1) *Der trennende Verstand* : *l'entendement qui scinde, divise.*

(2) Où l'unité apparaît d'une façon, pour ainsi dire, sensible.

(3) Ce sont des catégories exclusives et finies, en ce que ce sont des catégories de la réflexion, et qu'en s'appuyant sur elles on ne saurait saisir la vraie nature, l'unité concrète des choses.

(4) *Erkennendes Wissen :* le savoir qui connaît, le savoir scientifique, c'est-à-dire la connaissance suivant la notion, ou spéculative.

commencement de la connaissance. C'est ici que vient se placer le mot d'Aristote, que toute connaissance commence par l'étonnement. Car la raison subjective, par là qu'en tant qu'intuition elle a la certitude (mais une certitude purement indéterminée) de se retrouver dans l'objet qui est d'abord accompagné d'une forme irrationnelle (1), se sent saisie en présence de cet objet d'étonnement et de trouble (2). Mais la pensée philosophique doit s'élever au-dessus de l'étonnement. C'est une erreur de croire qu'on possède une vraie connaissance des choses, lorsqu'on n'en a qu'une intuition immédiate (3). La connaissance achevée n'appartient qu'à la pensée pure de la raison spéculative; et ce n'est que celui qui s'est élevé à cette pensée qui possède une intuition véritable et complétement déterminée. Chez lui l'intuition est la forme concrète en laquelle se résume

(1) *Mit der Form der Unvernunft behafteten Object : l'objet qui traine avec lui la forme de la non-raison, de l'irrationnalité.*

(2) *Ehrfurcht : crainte.* Pour qu'il éprouve en effet ce mélange d'étonnement et de crainte, il faut, d'un côté, que l'esprit se soit élevé à la sphère de l'intelligence et de la raison, car l'homme ignare, et qui vit dans la sphère de la sensibilité, ne saurait éprouver cet étonnement et cette crainte. Mais il ne faut pas, de l'autre côté, qu'il se soit élevé jusqu'à la science, car il ne saurait y avoir ni trouble ni étonnement dans l'esprit qui possède la science. Par conséquent, pour que ce phénomène se produise dans l'esprit, il faut que celui-ci se trouve placé dans un état moyen, et comme sur cette limite où, d'un côté, il y a la raison et la science, et, de l'autre, comme un reste d'irrationnalité, de ce qui n'est pas la raison et la science (*Unvernunft*). Et c'est là l'intuition. Ce qui trouble et étonne en effet l'esprit, c'est cette rencontre en lui de la science et de l'ignorance, de l'objet rationnel et de l'objet irrationnel : ce qui l'étonne, voulons-nous dire, c'est que l'objet rationnel dont il a l'intuition, mais dont il n'a pas la science, soit autre que l'objet irrationnel, ou se trouve comme dans un état de mélange avec cet objet.

(3) C'est l'intuition dont il est question ici.

et se concentre de nouveau la connaissance complétement développée. Dans l'intuition immédiate j'ai, il est vrai, devant moi l'objet entier ; mais celui-ci n'est devant mon esprit comme un tout systématique et partagé en ses diverses parties (1) que dans la connaissance où tous ses côtés ont été développés, et qui est revenue à la forme de l'intuition simple. En général l'esprit cultivé a des intuitions d'où se trouve écartée la masse des éléments contingents, et qui sont, pour ainsi dire, remplies d'éléments rationnels. Il se peut que l'homme doué d'un esprit cultivé et pénétrant, bien qu'il ne soit pas philosophe, saisisse le point essentiel, le point central de l'objet dans sa déterminabilité simple. Mais il faut toujours que la réflexion intervienne. On imagine souvent que le poëte et l'artiste en général n'ont qu'à avoir des intuitions. En réalité, il n'en est point ainsi. Un vrai poëte doit, avant et pendant l'exécution de l'œuvre, réfléchir et penser. C'est seulement ainsi qu'il pourra écarter les éléments extérieurs qui enveloppent et voilent le cœur ou l'âme de son objet, et voir par là même se développer d'une façon organique son intuition.

§ 451.

Par là que cette extériorité est l'extériorité de l'intelligence elle-même, celle-ci dirige nécessairement son attention sur elle, et s'éveille à elle-même dans cette immédiatité (2). C'est la reproduction d'elle-même dans cette

(1) *Gegliederte.*

(2) *Und ist das Erwachen zu sich selbst in dieser ihrer Unmittelbarkeit;* littéralement : et (cette attention) *est le s'éveiller à elle-même dans*

dernière (1). Elle est ainsi intuition, ce moment qui contient l'unité de la matière et d'elle-même, ce moment qui lui appartient en propre (2); de telle façon qu'elle n'a plus besoin de cette immédiatité, ni de rencontrer un contenu (3).

(*Zusatz.*) Lorsque nous nous trouvons placés au point de vue de la simple intuition, nous sommes hors de nous, dans la sphère de l'espace et du temps, ces deux formes de l'extériorité. L'intelligence est ici plongée dans la matière extérieure; elle ne fait qu'un avec elle, et elle n'a d'autre contenu que le contenu de l'objet vu par l'intuition. C'est ce qui fait que l'intuition peut nous placer aussi dans un état de dépendance. Mais, comme nous l'avons fait observer dans le *Zusatz* du § 449, l'intelligence est la dialectique pour soi de cette extériorité immédiate. D'après cela l'esprit s'approprie l'intuition, la pénètre, en fait une détermination interne, se reproduit lui-même en elle, y devient présent à lui-même, et par suite il se place dans un état de liberté.

cette sienne immédiatité. Ainsi cette attention ne se porte pas sur un simple objet extérieur, mais sur un objet extérieur intellectualisé, sur l'extériorité (*Aussersichseyn*) de l'intelligence elle-même; de sorte qu'ici on n'a pas un simple réveil de l'intelligence, ou l'intelligence qui s'éveille à autre chose qu'à elle-même, mais on a l'intelligence qui s'éveille à elle-même, à sa vie propre, à la vie intelligible. Et c'est une immédiatité qu'on a dans l'intuition, puisque dans l'intuition on a l'objet intelligible que l'intelligence n'a pas encore développé et pénétré.

(1) Dans cette immédiatité ou intuition. Voy. ci-dessus, p. 136 et suiv.

(2) *Dies Concrete des Stoffs und ihrer selbst, — das Ihrige : cette chose concrète* (composée) *de la matière et d'elle-même* (l'intelligence), *la chose sienne*. Ce qui s'entend très-bien par ce qui précède, ainsi que par l'ensemble.

(3) *Das Finden des Inhalts*. L'intelligence n'a plus besoin de trouver un contenu qui est hors d'elle, et qui n'est pas elle, puisque maintenant elle en a un en elle-même.

Par cette concentration en elle-même (1) l'intelligence s'élève à la sphère de la représentation (2). Dans la représentation l'esprit a une intuition, celle-ci n'a pas disparu, elle n'est pas un simple moment passé, mais un moment qui s'est absorbé dans la représentation. Ainsi dans l'expression, *j'ai vu cela*, le langage rend bien cette absorption de l'intuition dans la représentation ; car ce n'est pas seulement le passé, mais aussi, et bien plutôt le présent qu'on y exprime. Le passé est ici purement relatif ; il n'existe que dans la comparaison de l'intuition immédiate avec ce que nous avons à présent dans la représentation. Mais le mot ***avoir***, employé au parfait, a d'une façon tout à fait spéciale la signification du présent. Ce que j'ai vu est quelque chose que non-seulement j'ai eu, mais que j'ai encore, et par suite quelque chose qui est présent en moi. On peut trouver dans cet emploi du mot avoir un signe général de l'intériorité de l'esprit moderne, qui non-seulement fait cette réflexion que le passé est passé suivant son immédiatité, mais que le passé est aussi gardé dans l'esprit.

β). REPRÉSENTATION (2).

§ 452.

La représentation est, en tant qu'intuition reproduite, le milieu entre l'intelligence qui se trouve immédiatement déterminée, et l'intelligence dans sa liberté, — la pensée. La

(1) *Durch diess Insichgehen : par cet entrer en elle-même*. En se développant, l'esprit entre plus profondément en lui-même, dans l'unité de sa nature.

(2) *Vorstellung : vor stellen*. Acte par lequel l'intelligence se place devant elle — se présente de nouveau à elle-même — l'objet de l'intuition.

représentation constitue bien *le propre* de l'intelligence (1), mais le propre marqué d'une subjectivité exclusive, en ce qu'il est encore conditionné par l'immédiatité, et qu'il n'est pas encore en lui-même l'être (2). La route que parcourt l'intelligence dans la représentation consiste à changer cette immédiatité en un élément interne, à se poser comme intelligence qui perçoit au dedans d'elle-même (3), et aussi, et réciproquement, à supprimer l'élément subjectif interne, à se manifester extérieurement en elle-même, et à être en elle-même dans cette extériorité propre et spéciale. Mais par là que la représentation part de l'intuition et de la matière que celle-ci lui fournit, cette activité est encore accompagnée de cette différence, et ses produits concrets sont en elle (4) encore des synthèses (5)

(1) *Das Ihrige der Intelligenz : le sien de l'intelligence :* une chose qui lui appartient en propre, en ce que l'intelligence y supprime l'élément immédiat de l'intuition, et fait de l'intuition une chose médiatisée par elle, une chose sienne.

(2) Bien que dans la représentation, ou, si l'on veut, bien qu'en se représentant le contenu de l'intuition, l'intelligence supprime l'élément immédiat de l'intuition, cependant cet élément immédiat ou cette immédiatité n'en demeure pas moins une condition de la représentation, ce qui fait que la représentation constitue une subjectivité exclusive (*einseitig*), imparfaite, qui n'offre qu'un côté, puisque ce n'est pas en elle-même, mais dans l'intuition qu'elle trouve la matière, ou l'objet représenté. Et ainsi dans la représentation l'immédiatité, ou, comme a aussi le texte, l'être n'est pas dans la représentation elle-même, mais hors d'elle dans l'intuition.

(3) *In sich selbst anschauend : voyant, ayant l'intuition (intuens) en elle-même :* ce qui n'est plus l'intuition proprement dite.

(4) *En elle :* à la différence de l'intuition dont les produits ont lieu en quelque sorte hors d'elle.

(5) *Synthesen :* des choses séparées qu'on unit, mais qui ne contiennent pas, ou, si l'on veut, ne sont pas l'unité.

qui n'arrivent à l'immanence concrète de la notion que dans la pensée.

(*Zusatz.*) On a l'habitude de considérer les diverses formes de l'esprit dans la sphère de la représentation comme des forces, ou facultés isolées et indépendantes les unes des autres, et cela plus encore que dans les autres sphères de l'intelligence. Ainsi l'on juxtapose la faculté représentative à l'imagination et à la mémoire, et l'on considère ces formes de l'esprit comme complétement achevées dans leur état d'indépendance réciproque. Mais la vraie façon philosophique de concevoir ces formes consiste précisément à saisir la connexion rationnelle qui existe entre elles, et à entendre par là le développement organique de l'intelligence qui s'accomplit en elles.

Pour faciliter l'intelligence de cette sphère nous voulons marquer ici à l'avance d'une façon générale les degrés de son développement.

αα). Le premier de ces degrés nous l'appelons reproduction (1) dans cette acception particulière du mot, savoir, dans l'acception de rappel involontaire d'un contenu qui déjà nous appartient. La reproduction forme le degré le plus abstrait de l'intelligence représentative. Ici le contenu représenté est le même que celui de l'intuition; il trouve dans l'intuition sa confirmation, comme à son tour le contenu de l'intuition trouve sa confirmation dans ma représentation. Par conséquent, nous avons à ce point de vue un contenu qui n'est plus simplement l'objet immédiat de l'intuition, mais qui est aussi reproduit, et qui est posé comme mon contenu.

(1) *Erinnerung.*

Ainsi déterminé, le contenu est ce que nous appelons *image*.

ββ). Le second degré de cette sphère est l'*imagination*. Ici se produit l'opposition entre mon contenu subjectif, ou représenté, et le contenu de la chose perçu par l'intuition. L'imagination se façonne un contenu particulier, en se mettant en rapport avec l'objet de l'intuition par la pensée (1), en dégageant l'élément général, et en le marquant de déterminations qui appartiennent au moi. De cette façon l'imagination cesse d'être une simple reproduction formelle, et devient une reproduction qui affecte le contenu, qui le généralise, et qui par là compose des représentations générales (2). Comme l'opposition du subjectif et de l'objet domine dans ce point de vue, l'unité de ces déterminations ne saurait être ici ce qu'elle était dans la sphère de la simple reproduction, une unité immédiate, mais une unité rétablie (3). Ce rétablissement se fait de cette façon que le contenu extérieur de l'intuition se trouve subordonné au contenu de la représentation élevée à l'universel, que ce contenu extérieur n'est plus qu'un signe de ce dernier, et

(1) *Denkend : en pensant*, en pensant le contenu de l'intuition.

(2) Et c'est en ce sens que l'imagination entre en rapport avec l'objet de l'intuition en pensant; car si l'imagination n'est pas la pensée comme telle, elle est une certaine pensée, la pensée qui crée des images, ou représentations générales. Et ainsi, il y a plus de pensée dans l'imagination que dans l'intuition et dans la reproduction.

(3) *Wiederhergestellte : rétablie*, en ce sens que l'unité de la représentation dans l'image engendrée par l'imagination n'est plus l'unité de la représentation proprement dite. mais l'unité médiate, l'unité que l'intelligence recompose après avoir décomposé, défiguré, comme il est dit dans la phrase suivante, la représentation.

que celui-ci, par cela même qu'il est transformé en un contenu objectif extérieur, est défiguré (1).

γγ). La *mémoire* est le troisième degré de la représentation. Ici, d'un côté, le signe est reproduit et reçu dans l'intelligence, et, d'un autre côté, et par cela même, cette dernière revêt la forme d'un être extérieur et mécanique ; et sur cette voie elle finit par amener l'unité du sujet et de l'objet, unité qui fait le passage à la pensée.

αα). REPRODUCTION.

§ 453.

En tant qu'elle reproduit l'intuition, l'intelligence pose le contenu du sentiment dans son intériorité, dans son espace, et dans son temps propres. De cette façon ce contenu est 1° *image;* affranchie de sa première immédiatité, et de son individualité abstraite, par là qu'elle est reçue dans l'universalité du moi (2). L'image n'a plus la déterminabilité achevée (3) de l'intuition, et elle est volontaire ou contingente, et séparée en général du lieu extérieur, du temps et de la connexion immédiate où se trouvait placée l'intuition.

(*Zusatz.*) Comme l'intelligence est, d'après sa notion, l'idéalité ou l'universalité infinie qui est pour soi, l'espace et le temps de l'intelligence sont l'espace et le temps uni-

(1) *Objectiv, ausserlich gemacht, verbildlicht wird.* Voy. plus loin, § 456.

(2) Ce qui fait qu'il n'est plus une individualité abstraite (*abstracten Einzelnheit*), une existence séparée, isolée.

(3) *Vollständige : achevée, complète,* en ce sens que dans l'intuition l'image est fixe, invariable, qu'on ne peut la changer ou la modifier, et qu'il faut l'admettre telle qu'elle est donnée par l'intuition.

versels. Par conséquent, en plaçant le contenu de la sensibilité dans la vie interne de l'intelligence, et en le changeant ainsi en représentation, je le détache de l'existence particulière du temps et de l'espace à laquelle il est lié dans son état immédiat, et à laquelle moi aussi je suis soumis dans la sensation et dans l'intuition. Il suit de là, *premièrement*, que tandis que la présence immédiate de la chose est nécessaire dans la sensation et dans l'intuition, on peut, au contraire, se représenter partout où l'on est un objet, qu'on peut même se représenter l'objet le plus éloigné dans l'espace et le temps extérieurs. *Secondement*, il suit aussi de ce qui précède que tout ce qui arrive n'a une durée pour nous qu'autant qu'il est reçu dans l'intelligence représentative, et que, par suite, les événements que l'intelligence ne considère pas comme dignes d'être ainsi reçus sont des événements qui passent et s'effacent. Cependant, l'objet représenté n'obtient cette permanence qu'aux dépens de la clarté et de la fraîcheur de l'individualité immédiate et complétement déterminée de l'objet de l'intuition. Celle-ci devient obscure et confuse en devenant image.

Pour ce qui concerne le temps, on peut ici faire encore remarquer touchant le caractère subjectif qu'il reçoit dans la représentation, que l'intuition du temps devient courte pour nous, lorsqu'elle est variée, tandis qu'elle devient longue, lorsque le manque d'une matière donnée nous ramène à la considération de notre subjectivité vide de contenu. Par contre, dans la représentation ce temps nous paraît long pendant lequel notre activité s'est exercée sur plusieurs objets, et celui-là nous paraît court pendant lequel nous avons peu opéré. Ici, dans la reproduction, c'est notre sub-

jectivité, notre vie interne que nous avons devant les yeux; et nous déterminons la mesure du temps suivant l'intérêt qu'il a eu pour nous. Dans le premier cas, dans l'intuition, nous sommes absorbés dans la considération de l'objet, ce qui fait que le temps nous paraît court lorsqu'il est rempli par des événements qui se succèdent sans cesse, tandis qu'il nous paraît long lorsque son uniformité n'est point brisée.

§ 454.

2). L'image est par elle-même transitoire, et c'est l'intelligence elle-même qui, en tant qu'attention, marque son temps et son espace, le moment et le lieu de son apparition (1). Mais l'intelligence n'est pas seulement la conscience et l'existence de ces déterminations, elle est aussi leur sujet et leur virtualité (2). Dans ce mode de reproduction de l'image dans l'intelligence, l'image qui n'existe plus est conservée comme image sans conscience.

Remarque.

L'intelligence est d'abord ce réceptacle obscur (3) où se trouve conservé un nombre infini d'images et de représenta-

(1) *Das Wann und Wo desselben : le quand et l'où d'elle.*

(2) *Das Subject und das Ansichseyn.* C'est-à-dire que les déterminations de l'intelligence ne lui sont pas données comme elles sont données à la conscience, et qu'ainsi l'intelligence n'est pas une simple existence (*Daseyn*), un moment fini auquel viennent s'ajouter des déterminations du dehors, mais qu'elle est *le sujet* de ses déterminations, un principe qui contient virtuellement ses différents moments, et qu'en se développant elle ne fait que poser, que tirer d'elle-même ces moments.

(3) *Nächtlichen :* où il fait nuit, à l'état enveloppé, qui constitue le moment immédiat de l'intelligence.

tions sans qu'elles soient présentes à la conscience. C'est ainsi qu'il faut la considérer d'abord, et cela d'après la manière générale suivant laquelle on doit considérer la notion dans sa forme concrète (1) comme un germe, par exemple, qui enveloppe d'une façon virtuelle toutes les déterminations qui arrivent à l'existence dans le développement de l'arbre. C'est l'impuissance à saisir cet élément général, concret et simple à la fois, qui donne lieu à cette opinion suivant laquelle les diverses représentations seraient conservées dans des fibres et dans des places particulières; car les différences, c'est ainsi qu'on raisonne, doivent nécessairement avoir une existence distincte dans l'espace. — Le germe ne revient à travers les différents moments de l'existence de la plante à sa simplicité, à l'existence virtuelle de la plante (2), que dans un être autre que lui, dans la semence du fruit (3). Mais l'intelligence est comme telle la libre existence de l'être virtuel qui se reproduit lui-même en lui-même dans ses développements (4). Par conséquent, on doit considérer aussi l'intelligence comme constituant elle-même ce réceptacle sans conscience, c'est-à-dire cet être universel réel (5) où les diffé-

(1) *Als concret : la notion en tant que notion concrète*, c'est-à-dire en tant que notion dont il faut embrasser tous les moments, et partant le moment immédiat.

(2) *Existenz des Ansichseyns.*

(3) Qui constitue un *être-en-soi*, une unité virtuelle, mais qui n'est plus le germe proprement dit.

(4) Ce qui le distingue de la plante, et non-seulement de la plante, qu'on cite ici comme exemple, mais de l'âme et de la conscience, car l'intelligence se développe elle-même en elle-même.

(5) Le texte a : *das existirende Allgemeine : l'universel existant, qui est arrivé à l'existence.* C'est-à-dire un universel, une unité virtuelle, qui

rences ne sont pas encore posées dans leur existence distincte. Et c'est cette virtualité, la première forme de l'universel, qui se produit dans la représentation.

(Zusatz.) L'image est chose mienne, elle m'appartient en propre. Mais elle n'a d'abord aucune autre homogénéité avec moi. Car elle n'est pas encore pensée, elle n'est pas encore élevée à la forme de la raison. Le rapport qui existe entre elle et moi, c'est un rapport qui s'appuie plutôt sur l'intuition. Ce n'est pas un rapport vraiment libre, mais un rapport où je ne suis que le côté intérieur et où l'image existe comme chose qui m'est extérieure (1). C'est ce qui fait que je n'ai pas encore un empire complet sur les images qui sommeillent dans le réceptacle de mon être interne (2), et que je ne puis pas encore les rappeler à volonté. Nul ne sait le nombre infini des images du passé qui sommeillent en lui. Ces images reparaissent de temps à autre accidentellement. Mais on ne peut pas y compter. Elles ne nous appartiennent donc que d'une façon formelle (3).

ici est en soi d'abord, mais qui est arrivée à l'existence, existence et virtualité que n'atteignent ni l'âme ni la conscience.

(1) C'est-à-dire que l'image telle qu'elle existe dans la représentation reproductive, ou reproduction est bien une certaine unité de l'intelligence, ou du sujet et de l'objet intelligibles, puisque l'image, considérée par son côté objectif, est un objet intellectuel, ou, comme il est dit ci-dessus, un objet qui appartient en propre à l'intelligence. Mais, d'un autre côté, cet objet demeure extérieur au sujet, au moi, en ce sens qu'il s'appuie encore sur l'intuition.

(2) *Innerlichkeit : de mon intériorité* : c'est-à-dire de ma virtualité interne, et qui n'est pas devenue externe, qui ne s'est pas développée, posée.

(3) C'est-à-dire abstraite; ce sont comme des formes dont l'intelli-

§ 455.

3). Cette image conservée d'une façon abstraite ne saurait exister qu'à l'aide d'une intuition immédiate. La reproduction proprement dite est un rapport de l'image avec une intuition, et un rapport en tant que *subsomption* de l'intuition individuelle immédiate sous l'universel suivant la forme, — sous la représentation, qui a le même contenu (1). Cela fait que dans la sensation déterminée et dans l'intuition de cette sensation l'intelligence ne sort pas d'elle-même (2), et qu'elle reconnaît ces dernières comme choses qui déjà lui appartiennent (3), de même qu'elle reconnaît aussi l'image, qui d'abord n'était qu'image intérieure, comme contenu immédiat de l'intuition, et comme trouvant dans celle-ci sa confirmation. L'image qui, lorsqu'elle était à l'état d'enveloppement dans l'intelligence, était simplement possédée par cette dernière, maintenant qu'elle est marquée du caractère de l'extériorité, lui est entièrement soumise. Par là elle est en même temps posée comme différenciable de l'intuition, et comme séparable de cet état obscur où elle était d'abord plongée (4). L'in-

gence n'est point maîtresse, parce qu'elle n'en a pas encore pénétré, façonné le contenu.

(1) Que l'intuition, dont elle diffère seulement par la forme; car la représentation telle qu'elle est ici est une forme générale sous laquelle vient se ranger (*est subsumé*) le contenu individuel de l'intuition.

(2) *Sich innerlich ist : est intérieure à elle-même.*

(3) *Als das bereits Ihrige : comme chose déjà sienne.*

(4) Comme on l'a vu au paragraphe précédent, le défaut de la reproduction proprement dite c'est qu'elle s'appuie encore sur l'intuition, ce qui fait que l'intelligence n'y est pas encore extérieure à elle-même

telligence acquiert ainsi la faculté de manifester extérieurement son contenu (1), et de donner à celui-ci l'existence sans avoir besoin de l'intuition extérieure. Cette synthèse de l'image intérieure et de l'existence reproduite est la représentation proprement dite, en ce que le côté interne est maintenant déterminé de façon à pouvoir être placé devant l'intelligence, et avoir en elle son existence (2).

(*Zusatz.*) C'est en se plaçant devant l'intelligence sous la forme claire et plastique d'un contenu semblable à une intuition actuelle (3) que les images du passé, cachées dans les profondeurs obscures de notre être interne, deviennent réellement notre propriété, et qu'à l'aide de cette intuition

dans son intériorité, ou, ce qui revient au même, qu'elle n'est pas l'unité complète des deux moments, du côté interne et du côté externe; de telle sorte que l'image n'est pas absolument sa propre image. Cependant l'intelligence, en vertu de la dialectique de sa notion suivant laquelle elle doit être pour soi, c'est-à-dire entendre, et entendre en engendrant elle-même son contenu, — l'intelligence, disons-nous, s'emparant du contenu obscur et enveloppé de la reproduction, le développe et atteint à ce point où elle fait disparaître ce qui reste dans la reproduction du contenu de l'intuition, et devient ainsi maîtresse de ces images qu'elle possédait simplement dans la reproduction; ce qui fait aussi que ces images ne sont plus nécessairement attachées à l'intuition et qu'elles peuvent être séparées d'elle, ainsi que de cet état obscur (*einfachen Nacht: nuit simple*, nuit où il n'y a pas, et où l'on ne distingue pas de différence) où elles étaient plongées.

(1) Le texte a : *Ihr Eigenthum äussern zu können :* l'intelligence acquiert ainsi la faculté *de manifester au dehors, de rendre extérieure sa possession*, ce qu'elle possédait, mais dont elle n'était pas maîtresse.

(2) C'est-à-dire qu'ici l'objet représenté est adéquat au sujet, par là qu'il est engendré par l'intelligence elle-même; et c'est pour cela, et en ce sens qu'on a une véritable représentation.

(3) *Daseyenden Anschauung : intuition qui est, intuition actuelle ou immédiate.*

présente nous reconnaissons dans ces images des intuitions passées. C'est ainsi, par exemple, que nous reconnaissons entre mille un homme dont l'image s'est affaiblie dans notre esprit, dès qu'il se présente de nouveau à notre vue. On doit, par conséquent, répéter l'intuition d'un objet, si l'on veut en garder le souvenir. Au commencement l'image n'est pas autant rappelée par moi-même que par l'intuition immédiate qui lui correspond. Mais en la reproduisant souvent on communique à l'image une telle vivacité et une telle actualité qu'on n'a plus besoin de l'intuition extérieure pour s'en ressouvenir. C'est de cette façon que l'enfant passe de l'intuition à la reproduction. Plus l'homme est cultivé, et moins il est dans la sphère de l'intuition immédiate. Les intuitions sont chez lui une reproduction, et par suite il y a fort peu de choses qui soient entièrement nouvelles pour lui, et le plus souvent ce qu'il y a d'essentiel dans les choses nouvelles lui est déjà connu. De plus, l'homme cultivé s'en tient en général à ses images, et éprouve rarement le besoin de l'intuition immédiate. La multitude, au contraire, court toujours la bouche ouverte là où il y a à regarder.

ββ). IMAGINATION (1).

§ 456.

L'intelligence dont l'activité s'exerce dans ce domaine est l'imagination reproductive (2), laquelle tire les images

(1) *Einbildungskraft : le pouvoir de créer des images.*

(2) Reproductive en ce sens qu'elle reproduit les images, mais qu'elle

des profondeurs du moi qui est maintenant la puissance qui les domine. Le rapport le plus immédiat (1) qu'offrent les images est celui qui existe entre elles et l'espace et le temps extérieurs et immédiats qui sont gardés par l'intelligence (2). Cependant l'image ne possède dans le sujet où elle est conservée que l'individualité où se trouvent réunies les déterminations de son contenu. Quant à son existence concrète immédiate, c'est-à-dire à cette existence qui n'est d'abord que dans l'espace et dans le temps, et qu'elle a en tant que une dans l'intuition, elle s'est dissoute (3). Le contenu reproduit, en tant qu'il appartient à l'unité de l'intelligence qui est identique avec elle-même (4), et qu'il sort du réceptacle commun de l'intelligence, a comme rapport d'association des images, ou représentations, qui suivant les circonstances diverses sont plus ou moins ab-

les reproduit en les transformant, en les défigurant, comme il est dit plus haut § 452, p. 451.

(1) *Nächste : le plus prochain*, celui qui s'offre le premier.

(2) Le texte a seulement : *aufbewarten : gardés*.

(3) *Seine unmittelbare, d. i. zunächst nur räumliche und zeitliche Concretion, welche es als Eines im Anschauen hat, ie dagegen aufgelöst ;* littéralement : *sa concrétion* (c'est-à-dire l'ensemble des éléments dont elle — l'image — est composée) *immédiate, c'est-à-dire d'abord dans le temps et dans l'espace* (sur la signification exacte de *räumliche* et *zeitliche*, voy. plus haut, p. 138) *qu'elle a en tant que une dans l'intuition, s'est au contraire dissoute.*

(4) *Identique avec elle-même* se rapporte à unité. Ce qu'on a en effe ici ce n'est pas une certaine unité, un certain rapport de termes qui, bien qu'unis, sont encore différenciés et extérieurs l'un à l'autre, ainsi que cela a lieu dans la simple reproduction elle-même, mais on a une unité où l'objet représenté est engendré par le sujet qui se le représente, ou, si l'on veut, est un élément intelligible tout aussi bien que l'intelligence.

straites, plus ou moins concrètes, une représentation générale (1).

Remarque :

C'est avec la décadence de la philosophie, et sous le règne de la psychologie empirique que les lois de l'association des idées, comme on les appelle, ont reçu une importance particulière. — Mais d'abord ce ne sont nullement des idées qu'on associe. Ensuite ces divers modes d'association ne sont point des lois, et cela précisément parce qu'il y a un si grand nombre de lois touchant une seule et même chose, qu'on y a plutôt le contraire de la loi, c'est-à-dire l'arbitraire et l'accident. Ainsi, que l'association soit fondée sur une image, ou sur une catégorie de l'entendement, telle que l'égalité et l'inégalité, le principe et la conséquence, etc., c'est là une circonstance accidentelle. La marche de l'intelligence à travers les images et les représentations suivant cette association de l'imagination est en général le jeu d'une représentation qui n'est pas gou-

(1) Ainsi les images, par là qu'elles sont reçues et gardées dans l'intelligence, perdent le caractère extérieur et immédiat qu'elles avaient dans l'intuition, et elles revêtent une forme plus intelligible. Dans l'intuition, leur unité et leur rapport d'association étaient l'espace et le temps. Elles étaient unes en tant qu'elles étaient dans tel espace et tel temps, ou, pour mieux dire, tel espace et tel temps, et elles entraient en rapport en tant qu'elles étaient juxtaposées dans l'espace et dans le temps. Mais maintenant l'intelligence se les est appropriées, et elles sortent de ce réceptacle commun (*allgemeinen Schachte*) où elles ont été déposées, et en quelque sorte élaborées, de façon que ce qui fait leur unité et leur rapport c'est l'intelligence elle-même, l'intelligence telle qu'elle est ici, c'est-à-dire l'intelligence représentative ; c'est, en d'autres termes, une image ou représentation générale et qui est indépendante de l'espace et du temps. Voy. plus loin, § 457.

vernée par la pensée (1), et où la détermination de l'intelligence est encore l'universalité formelle en général, tandis que le contenu est celui qui est donné par les images (2). L'image et la représentation, en faisant abstraction de la détermination précise de la forme que nous venons d'indiquer (3),—diffèrent par le contenu en ceci, que la première est une représentation sensible plus concrète, tandis que la seconde, bien que son contenu appartienne en propre à l'intelligence, — et ce contenu peut être une image, ou la notion et l'idée — est ainsi constituée que par son contenu elle est un moment donné et immédiat (4). Dans la représentation, l'intelligence ne s'est pas encore affranchie de l'être, de la passivité (5), et la généralité que la représentation communique à cette matière (6) est encore une généralité abstraite (7). La représentation est le moyen terme dans le syllogisme à travers lequel s'accomplit l'élévation de l'intelligence. Elle est le trait d'union de la double signification du rapport avec soi, savoir de l'être et de l'universel, qui dans la con-

(1) *Gedankenlosen Vorstellens;* littéralement : *d'un se représenter* (les choses) *sans les penser.*

(2) C'est-à-dire qu'on ne pense pas l'image ou la représentation, et que par suite on ne s'élève pas au-dessus de la sphère de la représentation, ce qui fait qu'on n'entend pas la représentation elle-même.

(3) § 455, où l'image et la représentation coïncident.

(4) *Ein Gegebenes und Unmittelbares.*

(5) *Das Seyn, das Sich-bestimmt-Finden der Intelligenz klebt der Vorstellung noch an;* littéralement : *l'être, le se-trouver-déterminé de l'intelligence est encore attaché à la représentation.*

(6) *Jener Stoff:* à la matière qu'elle contient, ou à son contenu.

(7) Abstraite relativement à une plus haute généralité.

science sont déterminés comme objet et comme sujet. L'intelligence complète l'objet qu'elle trouve devant elle (1), en lui communiquant la signification de l'universel, et elle complète l'élément propre, interne, en y ajoutant l'être, mais l'être tel qu'il est posé par elle (2). Sur la différence de la représentation et de la pensée, cf. *Introd.*, § 20, *Remarque*.)

L'abstraction qui a lieu dans l'activité représentative, et qui engendre des représentations générales (le général est la forme qui marque déjà les représentations comme telles), est ordinairement considérée comme une rencontre successive (3) de plusieurs images semblables; et c'est ainsi qu'on peut l'entendre. Mais pour que cette rencontre ne se fasse pas au hasard, et ne soit pas une œuvre irrationnelle, il faut admettre ou une force qui attire les images, ou quelque autre principe semblable. Mais cette force sera aussi une force négative en ce qu'elle doit éliminer ce qu'il y a de dissemblable dans les images. En réalité, cette force c'est l'intelligence elle-même, c'est le moi identique avec lui-même, qui, en les reproduisant, communique immédiatement aux images un caractère général, et rattache l'intuition individuelle à une image qui a déjà été transformée en une image interne.

(*Zusatz.*) Le deuxième degré dans le développement de

(1) *Das Gefundene : ce qu'elle trouve*; par opposition à ce qu'elle engendre elle-même, *le se-trouver-déterminé*, par opposition au *le déterminer*.

(2) Ceci s'applique tout aussi bien à l'image qu'à la représentation.

(3) *Aufeinander fallen* : une série d'images qui se rencontrent, coïncident.

la représentation est, ainsi que nous l'avons indiqué par anticipation dans le *Zusatz* du § 452, l'imagination. C'est à l'imagination que s'élève la première forme de la représentation, la reproduction, et cela parce que l'intelligence en passant de sa virtualité interne à la déterminabilité (1), perce l'obscurité qui enveloppe le réceptacle de ses images, et la dissipe par la lumière de l'existence actuelle de l'objet (2).

Mais l'imagination prend, à son tour, trois formes, à travers lesquelles elle se développe. Elle est surtout le principe déterminant des images, et

1° Son action se borne d'abord à amener les images à l'existence. Elle est ainsi imagination simplement reproductive, qui présente le caractère d'une activité purement formelle.

2° Cependant l'imagination ne fait pas seulement que de rappeler les images qu'elle contient, mais elle les met en rapport entre elles, et les transforme ainsi en des représentations générales. A ce degré l'imagination apparaît comme activité qui associe les images.

3° Le troisième degré dans cette sphère est celui où l'intelligence pose ses représentations générales comme identiques avec les représentations particulières de l'image,

(1) *Als ihrem abstracten In-sichseyn in die Bestimmenheit heraustretend : partant de son être en soi abstrait* (pour passer) *dans la déterminabilité.*

(2) *Durch die lichtvoll Klarheit der Gegenwärtigkeit : par la clarté lumineuse de l'actualité de l'objet.* En effet, l'intelligence en tirant les images de l'état obscur et enveloppé où elles se trouvent, et en les déterminant les rend claires et actuelles, les rend présentes à l'esprit.

et donne ainsi aux premières une existence imagée. Cette existence sensible revêt la double forme du symbole et du signe; de telle sorte que ce troisième degré contient l'imagination qui symbolise, et l'imagination qui engendre les signes (1), laquelle dernière fait le passage à la mémoire.

IMAGINATION REPRODUCTIVE.

Ainsi le premier moment est le moment formel de la reproduction des images. Les pensées pures, il est vrai, peuvent être aussi reproduites, mais ce n'est pas d'elles, c'est seulement des images que l'imagination a à s'occuper. Mais l'imagination reproduit volontairement les images, et sans le secours d'une intuition immédiate. C'est par là que cette forme de l'intelligence représentative se distingue de la simple reproduction. Celle-ci n'est pas douée de cette activité spontanée qui caractérise la première, mais elle a besoin d'une intuition présente, et elle laisse les images se produire sans l'intervention de la volonté.

IMAGINATION QUI ASSOCIE (2).

Une activité plus haute que la simple reproduction est celle qui met les images en rapport entre elles. Par suite de son caractère immédiat ou sensible (3), le contenu des

(1) *Die Symbolisirende und die zaichenmachende Phantasie.*

(2) *Die associirende Einbildungskraft.*

(3) *Wegen seiner Unmittelburkeit, oder Sinnlichkeit* : à cause *de son immédiatité ou sensibilité*, caractère, nature sensible.

images revêt la forme de la finité, du rapport extérieur (1). Maintenant, comme ici c'est moi qui suis le principe déterminant ou actif (2), c'est aussi moi qui pose ce rapport. L'intelligence introduit par là dans les images un lien subjectif à la place de leur lien objectif. Mais le premier est encore marqué en partie de la forme de l'extériorité (3) à l'égard de ce qu'il unit. J'ai, par exemple, devant moi l'image d'un objet ; à cet objet vient se joindre d'une façon tout à fait extérieure l'image de personnes avec lesquelles je me suis entretenu de lui, ou qui le possèdent, etc. Souvent ce ne sont que l'espace et le temps qui juxtaposent les images. La conversation telle qu'elle a lieu ordinairement dans la société va le plus souvent d'une représentation à l'autre d'une façon extérieure et accidentelle. C'est seulement lorsqu'on a un but déterminé qu'on met plus d'ordre et d'unité dans la conversation. Les dispositions diverses de l'esprit introduisent des rapports particuliers dans les représentations. Des dispositions à la gaieté leur donnent une couleur gaie ; des dispositions à la tristesse leur donnent une couleur triste ; ce qui est encore plus vrai des passions. La mesure de l'intelligence amène aussi une différence dans la façon d'unir les images. L'homme ingénieux et spirituel se distingue par ce trait de l'homme ordinaire. Les images qu'il cherche sont celles où il y a quelque chose de solide

(1) *Beziehung auf Anderes* : *rapport avec autre chose*, avec autre chose qu'elle-même. Il y a, en effet, dans l'image l'élément immédiat ou sensible, qui est médialisé et transformé par l'intelligence.

(2) *Setzende* : qui pose.

(3) *De l'extériorité* (*Aeusserlichkeit*), ou du rapport avec autre chose, comme il est dit ci-dessus.

et de profond. L'esprit rapproche des représentations, qui, quoique éloignées l'une de l'autre, sont en réalité liées par une connexion intime. Les jeux de mots appartiennent aussi à cette sphère. La passion la plus profonde peut s'exprimer sous cette forme. Car une grande intelligence sait découvrir, et cela même dans les rapports les moins favorables, un lien entre ses sentiments et tout ce qu'elle rencontre.

§ 457.

Ainsi l'association des représentations doit elle aussi être considérée comme une subsomption des choses individuelles sous un terme général qui fait leur rapport. Cependant l'intelligence n'est pas en elle-même une simple forme générale, mais son être interne est le sujet concret et déterminé en lui-même d'un contenu spécial, contenu qui dérive ou de quelque besoin (1), ou de la notion en soi, ou de l'idée, autant qu'il peut être question ici par anticipation d'un tel contenu (2). L'intelligence exerce son empire sur l'ensemble des images et des représentations qu'elle enveloppe, ce qui fait qu'elle rapporte et unit cet ensemble à son contenu spécial. Elle se trouve ainsi reproduite elle-même d'une façon déterminée en cet ensemble, pendant qu'elle façonne ce dernier suivant ce contenu. C'est là la

(1) *Aus irgend einem Interesse* : d'une chose quelconque qui intéresse l'esprit, l'intelligence.

(2) Car la notion en soi et l'idée appartiennent à des sphères plus hautes que celles de la simple image et de l'intelligence.

phantasia (1), l'imagination symbolique, allégorique ou poétique. Ces formations plus ou moins concrètes, plus ou moins individualisées sont encore des synthèses (2), en ce que la matière, où le contenu subjectif se donne une existence, vient de l'objet fourni dans l'intuition.

(*Zusatz.*) Déjà les images ont un sens plus général que les intuitions. Elles ont cependant encore un contenu sensible, bien que concret (3), entre lequel et un autre contenu semblable c'est moi qui établis un rapport. C'est en dirigeant mon attention sur ce rapport que j'arrive à des représentations générales, à des représentations proprement dites (4). Car ce par quoi les diverses images sont en rapport entre elles est précisément leur élément commun. Cet élément commun peut être un côté particulier de l'objet qui se trouve élevé à la forme de l'universel, comme, par exemple, dans la rose la couleur rouge, ou bien, l'universel concret, le genre, comme, par exemple, dans la rose la plante, mais dans tous les cas c'est une représentation qui est engendrée par cet acte de l'intelligence qui dissout la connexion empirique des déterminations multiples de l'objet. Ainsi les représentations générales sont engendrées par un acte propre de l'intelligence, et par suite c'est une erreur gros-

(1) *Phantasie*, terme que Hégel emploie dans un sens spécial, c'est-à-dire dans le sens d'imagination active, productive. Voy. § 458.

(2) Dans le sens où ce terme a été employé plus haut, § 452. Voyez aussi plus loin § 458. *Rem.*

(3) Le texte a : *sinnlich-concreten Inhalt* : *un contenu sensiblement concret*, c'est-à-dire un contenu qui, bien que ce soit un contenu concret, n'est encore qu'un contenu sensible.

(4) Les représentations générales sont les représentations proprement dites, parce que c'est par là qu'elles se distinguent des simples images. Cf. plus haut § 455.

sière que de croire que les représentations générales sont engendrées sans l'action de l'esprit, et par la rencontre de plusieurs images semblables, comme, par exemple, si la couleur rouge de la rose, en venant chercher dans ma tête la couleur rouge d'autres images, introduirait dans mon esprit, qui demeurerait simple spectateur, la représentation générale du rouge. Sans doute le caractère particulier de l'image est un élément donné par l'image elle-même (1), mais la décomposition de l'individualité concrète de l'image, et la forme générale qui en résulte sont, comme nous venons de le remarquer, l'œuvre de mon esprit.

On appelle ordinairement, pour le dire en passant, notions des représentations abstraites. La philosophie de Fries se compose essentiellement de ces représentations. A celui qui prétendrait qu'on peut arriver à l'aide de ces représentations à la connaissance de la vérité, il faut répondre que c'est précisément le contraire qui a lieu, et que par suite l'homme sensé a raison de s'attacher à ce qu'il y a de concret dans les images, et de rejeter une telle sagesse vide de l'école (2). Mais nous ne devons pas insister ici sur ce point, de même qu'il ne s'agit pas non plus ici de déterminer de plus près la nature du contenu de la représentation, que ce contenu vienne du dehors, ou de la sphère de la raison, du droit, de la vie sociale, et de la religion. Ce dont il s'agit ici c'est simplement de la nature générale (3) de la

(1) Le texte a seulement : *ein Gegebenes : une chose donnée.*

(2) Parce que la représentation n'est point l'idée, et qu'elle n'est qu'un moment, qu'une abstraction de l'idée.

(3) *Allgemeinheit : la généralité*, généralité qui se rapporte tout aussi bien à sa forme qu'à son contenu. Ce dont on fait abstraction ici, c'est le contenu particulier, religieux, artistique, etc., de la représentation.

représentation. En regardant la chose de ce point de vue, il y a ceci à remarquer.

Dans la sphère subjective où nous sommes ici placés, la représentation générale constitue l'élément interne, et l'image constitue l'élément externe. Ces deux déterminations, qui sont ici placées l'une en face de l'autre, sont d'abord extérieures l'une à l'autre. Mais dans cet état de scission elles ont toutes deux un caractère exclusif. C'est l'élément extérieur et imagé qui fait défaut à la première; c'est la valeur de l'universel déterminé qui fait défaut à la seconde. Par conséquent, la vérité de ces deux côtés est dans leur unité. Cette unité, c'est-à-dire l'existence imagée du général, et la généralisation de l'image, arrive à sa réalisation par là que la représentation générale s'unit avec l'image, et qu'elle s'y unit, non de façon à amener un produit neutre, et, pour ainsi dire, chimique, mais de façon à s'affirmer dans l'image comme puissance substantielle qui la domine, à se soumettre l'image de façon à n'en faire qu'un élément accidentel, à y exister comme l'âme existe dans son corps, à y devenir pour soi, à s'y reproduire et à s'y manifester elle-même. En engendrant ainsi l'unité de l'universel et du particulier, de l'interne et de l'externe, de la représentation et de l'intuition, et en rétablissant et en confirmant par là la totalité des éléments contenus dans cette dernière, l'intelligence amène *l'imagination productive*, et achève en elle le développement de l'activité représentative. L'imagination productive fournit l'élément formel de l'art; car l'art représente le véritable universel, ou l'idée sous forme d'existence sensible, d'image.

§ 458.

Dans l'imagination productive l'intelligence arrive à ce point de son développement où elle a l'intuition d'elle-même (1), mais seulement en ce sens et dans cette limite que le contenu qu'elle tire d'elle-même existe comme image. Cette formation de l'intuition d'elle-même est une formation subjective, une formation à laquelle le moment de l'être fait encore défaut (2). Cependant dans cette unité du contenu interne et de la matière, l'intelligence est virtuellement revenue, en tant qu'immédiatité, à un rapport d'identité avec elle-même. De même qu'en tant que raison elle s'approprie à son point de départ le monde immédiat qu'elle trouve en elle (3) (§ 446. Cf. § 456. *Rem.*), c'est-à-dire, détermine ce monde en l'élevant à l'universel, ainsi, au point de vue où nous sommes ici, son activité en tant que raison (§ 439) a pour but de communiquer l'être à ce monde achevé au dedans d'elle-même, où elle a l'intuition d'elle-même, c'est-à-dire, a pour but de se donner à elle-même l'être, de devenir la chose même. L'activité intellectuelle ainsi déterminée, c'est l'activité qui se manifeste elle-même, qui produit l'intuition, c'est, en un mot, 3° *l'imagination productive qui crée les signes* (4).

(1) *Selbstanschauung* : ce qui n'est plus l'intuition extérieure, ou l'intuition proprement dite.

(2) Car l'être, le moment immédiat et sensible lui est donné.

(3) *Das in sich gefundene Unmittelbare* : *l'immédiat*, le contenu, le monde immédiat qu'elle trouve en elle.

(4) *Zeichen machende Phantasie.*

Remarque.

L'imagination productive est le point central où l'universel et l'être, l'élément propre et l'élément donné (1), l'interne et l'externe s'unissent complétement pour former une seule et même unité. Dans les synthèses précédentes, dans l'intuition, la reproduction, etc., se trouvent réunis les mêmes moments, mais on n'y a que des synthèses ; et c'est seulement dans l'imagination productive que l'intelligence n'existe plus comme réceptacle indéterminé et comme universel, mais comme individualité, c'est-à-dire comme subjectivité concrète, où le rapport avec soi est déterminé à la fois comme être et comme universel. Tous s'accordent à reconnaître dans les produits de l'imagination productive l'unité de l'élément propre ou interne de l'esprit et de l'élément donné par l'intuition (2). Son contenu plus concret appartient à d'autres sphères. Ici nous devons seulement saisir ce travail interne de l'intelligence d'après ces moments abstraits. En tant qu'activité qui amène cette union, l'imagination productive est la raison, mais la raison formelle, en ce que le contenu de l'imagination productive comme telle est un contenu indifférent, tandis que la raison comme telle détermine aussi le contenu conformément au vrai (3).

(1) *Das Eigene und das Gefundenseyn : le propre et l'être-trouvé*, c'est-à-dire ce qui appartient en propre à l'intelligence, et ce que l'intelligence trouve devant elle, ce qui lui est donné.

(2) *Des Anschaulichen : de l'élément intuitif.*

(3) *Zur Wahrheit* : pour la vérité, suivant la vérité. — L'imagination productive est bien un moment de l'intelligence ou de la raison, mais un moment abstrait, et en ce sens formel, et dont le contenu est fourni

Nous devons aussi marquer d'une manière spéciale ce point, savoir, que si l'imagination productive fait du contenu interne une image et une intuition, et si l'on exprime ceci en disant qu'elle détermine ce contenu comme être (1), on ne devra non plus trouver singulière l'expression que l'intelligence se donne à elle-même l'être, et qu'elle fasse d'elle-même la chose même; car son contenu c'est elle-même, comme c'est encore elle-même la détermination dont elle marque ce contenu. L'image qu'engendre l'imagination productive n'est qu'une intuition subjective (2) à laquelle le signe ajoute l'intuition véritable (3). C'est dans la mémoire mécanique que l'image achève cette forme de l'être dans cette sphère (4).

(*Zusatz.*) Comme nous l'avons vu dans le *Zusatz* du pa-

par des sphères plus concrètes de l'idée, par le droit, par l'art, par exemple, par ce que Hégel appelle raison comme telle, et qu'on pourrait appeler aussi raison concrète et réelle, c'est-à-dire par la pensée qui pense ces sphères, et l'idée en tant qu'idée, et qui détermine ainsi le contenu suivant la vérité.

(1) *Als seyend, comme étant*; car puisqu'elle engendre elle-même ce contenu, elle lui donne l'être, elle fait qu'il est.

(2) *Ist nur subjectiv anschaulich : n'est intuitive que subjectivement.* Elle n'est d'abord que cela; mais dans le *signe* elle devient intuitive objectivement. Voy. ci-dessous *Zusatz.*

(3) *Eigentliche Anschaulichkeit : l'intuition* (intuitibilité) *proprement dite, véritable*, et cela en ce sens qu'elle n'est plus une simple intuition subjective, mais une intuition objective.

(4) En effet, l'image, on l'a vu, en tant qu'elle est donnée à l'intelligence, et dans la mesure où elle lui est donnée constitue l'élément immédiat, l'être. La mémoire mécanique achève (*vollendet*) cette forme de l'être, c'est-à-dire cette manière dont l'être, l'immédiatité se reproduit dans l'image et l'imagination productive, et elle l'achève en ce sens qu'elle clôt cette sphère, et qu'elle fait le passage à une sphère plus haute, à la sphère de la pensée.

ragraphe précédent, la représentation générale devient dans l'imagination productive le sujet qui se donne dans l'image une réalité objective, et qui par là se démontre lui-même (1). Cette démonstration est encore, elle aussi, immédiatement une démonstration subjective, en ce que l'intelligence y laisse d'abord intact le contenu donné des images, et que c'est suivant ce contenu qu'elle se règle en revêtant d'images ses représentations générales. C'est cette activité conditionnée et relativement libre de l'intelligence que nous appelons imagination productive symbolique (2). Celle-ci ne choisit pour exprimer ses représentations générales d'autre matière sensible que celle dont la signification propre (3) correspond au contenu déterminé de l'universel qu'on rend par une image. La puissance de Jupiter, par exemple, est représentée par l'aigle, parce que ce qui caractérise l'aigle est la force. — L'allégorie exprime plutôt le côté subjectif par un ensemble d'éléments divers (4). Enfin, l'imagination poétique emploie, il est vrai, sa matière d'une façon plus libre que les arts plastiques; mais elle doit elle aussi choisir la matière sensible qui est le plus adéquate à l'idée qu'elle veut représenter.

Cependant, de cette démonstration subjective contenue dans le symbole et médiatisée par l'image, l'intelligence

(1) *Sich bewährt* : se confirme, se démontre lui-même : c'est-à-dire qu'en se donnant une existence, une réalité objective, une objectivité, comme a le texte, le sujet, ou l'être subjectif (*das Subjectiv*), c'est-à-dire ici l'intelligence subjective se pose et se démontre elle-même, ou, si l'on veut, pose et démontre son activité, sa nature.

(2) *Symbolisirende, qui symbolise, symbolisante.*

(3) *Selbstständige* : indépendante.

(4) *Einzelnheiten* : de choses individuelles, particulières.

passe nécessairement à la démonstration objective en et pour soi de la représentation générale. Car par là que le contenu de la représentation générale à démontrer ne fait que rentrer en lui-même dans le contenu de l'image symbolique (1), la forme de la médiation de cette démonstration — de cette unité du sujet et de l'objet — (2) se change en la forme de l'immédiatité. Par ce mouvement dialectique la représentation générale atteint à ce point où elle n'a plus besoin pour sa démonstration du contenu de l'image, mais où elle se démontre elle-même en et par soi, et où, par suite, elle s'affirme d'une façon immédiate (3). Or, comme la représentation générale qui s'est affranchie du contenu de l'image devient un être intuitif (4) dans une matière extérieure choisie volontairement par elle, elle amène ce qu'on appelle *signe*, qu'on doit distinguer d'une façon déterminée du symbole (5). Il ne faut pas méconnaître la grande im-

(1) *Des zum Symbol dienenden Bildes* : *de l'image qui sert au symbole*, que l'intelligence change en symbole, dont l'intelligence s'empare pour le transformer en un élément intellectuel. D'où il suit que le contenu de la représentation générale, en s'emparant du contenu de l'image et en le transformant ainsi, ne fait que rentrer en lui-même — *sich nur mit sich selber zusammenschliesst.*

(2) C'est-à-dire de la représentation générale et de l'image qui sont unies dans le symbole.

(3) *Unmittelbar zu gelten* : où elle (la représentation générale) est constituée de façon *à valoir immédiatement, à avoir une valeur immédiate.*

(4) *Etwas Anschaubaren* : *quelque chose d'intuitif, qui tombe sous l'intuition.*

(5) Dans la représentation et dans les différents moments de la représentation, — l'intuition, la reproduction, etc., l'intelligence se pose elle-même, c'est-à-dire elle pose à la fois sa forme et son contenu. L'in-

portance du signe. Lorsque l'intelligence marque un être d'un signe, c'est qu'elle est, pour ainsi dire, remplie du contenu de l'intuition, et qu'elle communique à la matière sensible une âme, une signification qui lui est étrangère. Une cocarde, par exemple, un drapeau, une pierre tumulaire signifient tout à fait autre chose que ce qu'ils indiquent

lelligence n'est pas hors de ces moments, de telle façon qu'il y aurait une intelligence qui est ou qui pourrait être sans l'intuition, la reproduction, etc. ; mais elle est dans ces moments, et l'unité réelle de l'intelligence n'est que l'unité de ces moments. L'intelligence pose donc ces moments pour être elle-même, et pour être dans la réalité et dans l'unité de sa nature. Mais lorsqu'on dit que l'intelligence se pose elle-même, et qu'elle pose elle-même son contenu, on veut dire qu'elle pose son objet, et qu'elle le pose comme un objet de l'intelligence, ou, si l'on veut, comme un objet intelligible. Par conséquent, le mouvement de l'intelligence à travers les différents moments consiste à intellectualiser les choses, et par là à s'entendre et à se retrouver elle-même dans les choses, et, réciproquement, à faire que les choses s'entendent et se retrouvent en elle, ou, comme a le texte, à se démontrer elle-même, c'est-à-dire à démontrer sa nature, et dans sa nature la nature des choses; ce qui constitue ici l'unité intellective du monde subjectif et du monde objectif. Maintenant, dans le symbole, l'intelligence a atteint ce point où si, d'un côté, l'image n'a une signification que par elle, de l'autre côté, elle garde encore un caractère propre, extérieur et intuitif, de telle façon quo l'intelligence n'y jouit que d'une liberté imparfaite, comme dit le texte, elle s'y dirige encore suivant elle (l'image). Cependant, en se mouvant dans le symbole ou, pour mieux dire, en symbolisant, l'intelligence s'empare du contenu de l'image (le contenu de la représentation générale s'empare du contenu de l'image), et par cette médiation où elle se soumet l'image symbolique et où elle ne fait que rentrer en elle-même, l'intelligence s'affranchit de cette image, de telle façon que l'image n'est plus que par l'intelligence, et que ce que la fait l'intelligence. L'intelligence s'est ainsi complétement objectivée dans l'image, et elle s'est élevée à un nouvel état immédiat, à une nouvelle et plus profonde unité du monde subjectif et du monde objectif, c'est-à-dire au *signe*.

en eux-mêmes (1). L'arbitraire (2) qui se produit ici dans la connexion de la matière sensible et de la représentation générale entraîne nécessairement cette conséquence qu'il faut d'abord apprendre la signification des signes. Ceci s'applique spécialement aux signes du langage.

§ 459.

Dans cette unité d'une représentation indépendante et d'une intuition, unité qui a sa source dans l'intelligence, la matière de l'intuition est bien un élément reçu, quelque chose d'immédiat et de donné, par exemple, la couleur de la cocarde, ou autre chose semblable. Mais dans cette identité l'intuition n'est pas l'élément actif, elle ne représente pas elle-même (3), mais autre chose. Elle est une image qui a reçu une représentation indépendante de l'intelligence, représentation qui fait son âme, sa signification. Cette intuition est le *signe*.

(1) *Was sie unmittelber anzeigen* : autre chose *que ce qu'ils indiquent, signifient immédiatement.*

(2) *Willkürlichkeit :* qui n'est pas le caprice, l'absence de toute volonté, mais une certaine volonté qui n'est pas cependant la volonté rationnelle proprement dite, comme on le verra plus loin, § 474.

(3) *Nicht als positiv und sich selbst vorstellend.* Le terme *positiv* doit être ici entendu dans le sens de poser, de déterminer, d'être actif. Par conséquent, ce passage veut dire que l'intuition ou l'élément intuitif, l'image, n'entre pas comme principe actif de la représentation, comme principe qui pose la représentation, et que par suite elle ne représente pas elle-même, mais qu'elle représente ce que l'intelligence lui fait représenter.

Remarque.

Le signe est une certaine intuition immédiate qui représente un tout autre contenu que celui qu'elle renferme en elle-même ; c'est la pyramide où est déposée et conservée une âme étrangère. Le signe se distingue du symbole dont la déterminabilité spéciale est, d'après son essence et sa notion, plus ou moins le contenu même qu'il exprime comme symbole. Dans le signe, au contraire, le contenu spécial de l'intuition et celui de la chose dont le premier est le signe n'ont pas de rapport entre eux. Ainsi dans l'emploi qu'elle fait de l'intuition, l'intelligence montre une plus grande liberté et une plus grande puissance dans le signe que dans le symbole.

Ordinairement on glisse comme une sorte d'appendice la question des signes et du langage dans la psychologie ou même dans la logique, sans songer à leur nécessité et à leur connexion dans le système de l'activité de l'intelligence. La véritable place du signe est celle que nous venons de marquer, et cela parce que l'intelligence, qui, en tant qu'intelligence intuitive, engendre la forme du temps et de l'espace, mais qui apparaît comme recevant le contenu sensible, et comme formant avec cette matière des représentations, donne maintenant elle-même à ses représentations indépendantes une existence déterminée, emploie comme choses propres l'espace et le temps remplis, ou l'intuition, en effaçant en elle son contenu immédiat et spécial, et en y substituant un autre contenu, qui en fait le

sens et l'âme. — On peut spécialement appeler *mémoire productive* (mémoire d'abord abstraite) cette activité qui engendre les signes, parce que la mémoire, que dans la vie ordinaire on confond souvent avec la reproduction, et même avec la représentation et l'imagination, ne se rapporte qu'aux signes.

§ 460.

L'intuition, qui dans sa forme immédiate est d'abord un élément donné, et dans l'espace (1), en tant qu'elle est employée comme signe est essentiellement déterminée comme un moment supprimé. C'est l'intelligence qui nie ainsi l'intuition (2). Par conséquent, la forme plus vraie de l'intuition qui s'est changée en signe est une existence dans le temps, — une existence qui disparaît en étant, — et, suivant sa déterminabilité ultérieure externe et physique, est une existence que l'intelligence pose en la tirant de sa naturalité spéciale (anthropologique); c'est, en d'autres termes, le *son*, cette manifestation accomplie (3) de l'intériorité qui se révèle au dehors. Le son s'articulant suivant les diverses représentations déterminées, c'est-à-dire la parole et son système, le langage, donne aux intuitions et aux représentations une seconde existence, une existence plus haute que leur existence immédiate, en un mot, une existence qui a sa réalité dans la sphère de la représentation.

(1) *Räumliches.* Voy. plus haut, § 449.

(2) *Ist dies ihre Negativität* : *est cette négativité d'elle* (l'intuition).

(3) *Erfüllte Aeusserung* : *la manifestation achevée, la pleine manifestation.*

Remarque.

Le langage ne se présente ici à notre examen que d'après sa déterminabilité spéciale de produit de l'intelligence dont les représentations se manifestent dans un élément extérieur. Si l'on devait traiter ici du langage d'une manière concrète, il faudrait, pour ce qui concerne son matériel (les éléments du langage) (1), rappeler le point de vue anthropologique, et, parlant avec plus de précision, le point de vue psycho-physiologique (§ 402), et, pour ce qui concerne sa forme (la grammaire), anticiper sur le point de vue de l'entendement. — Quant à la matière élémentaire du langage, on a, d'un côté, abandonné l'opinion qui en attribuait l'origine au pur hasard, et, d'un autre côté, on a circonscrit le principe de l'imitation dans d'étroites limites, dans les limites de l'onomatopée (2). Malgré cela, on entend toujours vanter la richesse de la langue allemande à cause du grand nombre des mots qu'elle possède pour exprimer certains sons, comme, par exemple, mugir, siffler, gémir, etc. (3). On en a rassemblé plus de cent peut-être, et l'on en invente d'autres, suivant le caprice du moment. Mais ce n'est pas cette surabondance de mots exprimant des choses sensibles et insignifiantes qui fait la richesse d'une langue formée. Les éléments du langage eux-mêmes s'appuient moins sur une symbolique qui se rattache aux objets extérieurs que sur une symbolique in-

(1) *Das Lexicalische* : le lexique.

(2) *Tönende Gegenstände* : *les objets qu'on exprime par des sons.*

(3) *Rauschen, Sausen, Knarren.*

térieure, c'est-à-dire sur la symbolique de l'articulation anthropologique, qui est comme un geste du langage corporel (1). C'est d'après cela qu'on a cherché un sens spécial pour chaque voyelle et pour chaque consonne, ainsi que pour leurs éléments plus abstraits (la disposition des lèvres, du palais et de la langue), et leurs combinaisons. Mais ces rudiments obscurs et sans conscience sont modifiés et rendus imperceptibles et insignifiants par des moments ultérieurs (moments tout aussi bien fondés sur des conditions extérieures que sur les besoins amenés par la formation de l'esprit), et cela principalement parce que ces rudiments, en tant qu'intuitions sensibles, se trouvent eux aussi transformés en signes, ce qui altère et annule leur signification propre et primitive. — Quant à la forme du langage, elle est l'œuvre de l'entendement qui le construit d'après ses catégories. C'est cet instinct logique qui produit la grammaire. L'étude des langues primitives à laquelle on a seulement commencé à se livrer dans ces derniers temps, a fait voir que ces langues possèdent une grammaire très-développée et achevée dans ses détails, et qu'elles expriment des différences qu'on ne rencontre pas, ou qui ont disparu dans les langues des peuples plus civilisés. Il paraît que la langue des peuples les plus civilisés possède la grammaire la plus incomplète, et que la même langue a dans un état moins civilisé du peuple qui la parle une grammaire plus complète qu'elle

(1) *Einer Gebehrde der leiblichen Sprech-Aeusserung : un geste, une attitude de la manifestation parlée corporelle*, c'est-à-dire de ce langage que parle le corps, ou, pour mieux dire, l'âme dans la sphère anthropologique. Voy. § 402.

n'en a dans un état de plus haute civilisation. Cf. l'écrit de W. v. Humboldt, *über den Dualis* (sur le Duel).

En parlant du langage vocal, qui est le langage primitif, on peut dire aussi, mais seulement en passant, quelques mots du langage écrit; car celui-ci est un simple développement ultérieur qui s'accomplit dans le domaine spécial du langage avec le concours d'une activité pratique extérieure. Le langage écrit se développe dans le champ de l'intuition immédiate de l'espace, d'où il tire, et où il produit des signes (§ 455). L'écriture hiéroglyphique exprime les représentations par des figures tracées dans l'espace. Par contre, l'écriture alphabétique les exprime par des sons qui déjà sont eux-mêmes des signes. Elle est, par conséquent, le signe d'un signe, et elle est telle en décomposant les signes concrets du langage parlé, les mots, en leurs éléments simples, et en marquant par des traits ces éléments. Leibnitz, séduit par son entendement (1), a pensé qu'il était désirable qu'on parvînt à construire une sorte d'écriture hiéroglyphique, une caractéristique complète et universelle pour le commerce des nations, et surtout des savants, ainsi que cela a déjà lieu partiellement pour les lettres de l'alphabet, et pour les notations numérique, astronomique, chimique, etc. Mais il faut dire, à cet égard, que c'est plutôt le commerce des nations qui a amené l'écriture alphabé-

(1) En effet, ce n'est pas, strictement parlant, l'entendement qui trompe en général, et qui a trompé Leibnitz dans ce cas particulier, car l'entendement donne ses catégories pour ce qu'elles valent. Ce qui trompe, par conséquent, c'est l'entendement de celui qui ne sait pas s'élever au-dessus des catégories de l'entendement et de leur identité abstraite, et qui leur accorde une valeur absolue.

tique. C'est ce qui est arrivé probablement chez les Phéniciens, et ce qui arrive maintenant à Canton (voy. *Voyage de Macartney*, par Staunton). Ensuite, une écriture hiéroglyphique complète (1) est impossible. Les objets sensibles peuvent bien être marqués par des signes fixes et invariables, mais quand il s'agit des choses de l'esprit, l'évolution de la pensée et le développement logique de l'idée amènent des points de vue nouveaux touchant le rapport interne, et, par suite, touchant la nature de ces choses, ce qui nécessiterait une nouvelle notation hiéroglyphique. D'ailleurs, cela a lieu même pour les objets sensibles, puisque leurs signes, leurs noms sont fréquemment changés, ainsi que la chimie et la minéralogie nous en fournissent des exemples. Depuis qu'on a oublié ce qu'est le nom comme tel, savoir un élément extérieur qui n'a point de sens par lui-même, mais seulement comme signe; depuis qu'au lieu du nom proprement dit on demande une espèce de définition, qui est elle aussi souvent formée d'une façon arbitraire et accidentelle, la dénomination des choses n'a point cessé de changer, dénomination qui n'est qu'une combinaison de signes de sa détermination générique (2) ou d'autres propriétés caractéristiques, signes et propriétés qu'on combine suivant les différents points de vue auxquels on se place (3). —

(1) *Fertige.*

(2) *Ihrer Gattungsbestimmung* : des signes qui appartiennent à la détermination générique, au genre dans lequel rentre la dénomination ou la chose dénommée.

(3) Hégel veut dire que bien qu'on ait oublié ce qu'est réellement le signe, et depuis le temps qu'on l'a oublié et qu'on demande une définition du signe, les signes et la dénomination des choses n'ont point cessé de changer, précisément parce qu'il est de leur nature de changer,

L'écriture hiéroglyphique n'est appropriée qu'à la forme immobile de l'esprit chinois, et elle ne peut être chez un peuple que le partage de la classe la moins nombreuse, et qui seule est en possession de la science.— Le perfectionnement de la parole se lie intimement à l'habitude de l'écriture alphabétique, qui seule communique à l'articulation du signe parlé toute sa précision et toute sa pureté. On connaît les défauts de la prononciation chinoise. Il y a dans la langue chinoise une foule de mots qui ont des significations différentes. Il y en a qui en ont jusqu'à dix et même jusqu'à vingt; de telle sorte qu'en parlant la différence de ces significations n'est marquée que par l'intonation et l'intensité du son, par un cri ou par une émission moindre de voix. Les Européens qui commencent à parler cette langue tombent, avant de pouvoir se rendre familières les finesses absurdes de l'accentuation chinoise, dans les méprises les plus plaisantes. Ici la perfection consiste dans la qualité contraire à ce *parler sans accent* qu'on regarde avec raison en Europe comme la marque d'une prononciation parfaite. Cette précision objective dans l'articulation des mots, qu'on obtient à l'aide de l'écriture alphabétique, fait défaut à la langue chinoise, précisément à cause de l'écriture hiéroglyphique.

Parmi les signes, c'est l'écriture alphabétique qui est l'expression la plus parfaite de l'intelligence (1). En elle le

et que par suite c'est se placer à un point de vue irrationnel et contraire à leur nature que d'en demander une définition. Ce qu'il faut en demander, c'est l'idée, ce qui est autre chose que la définition, et ce que la définition ne saurait donner.

(1) *Die intelligentere* : la plus intelligible, où il y a le plus de la nature de l'intelligence.

mot, qui est la forme propre et la plus élevée sous laquelle l'intelligence exprime ses représentations, arrive jusqu'à la conscience et devient l'objet de la réflexion. Dans ce travail de l'intelligence le mot est analysé, c'est-à-dire cette activité formatrice du signe (1) est ramenée à un petit nombre d'éléments simples, aux dispositions élémentaires de l'articulation (2). Ce sont les éléments sensibles de la parole élevés à leur forme générale, et qui atteignent aussi dans cette forme élémentaire leur déterminabilité et leur pureté parfaites. Par là l'écriture alphabétique acquiert le privilége qu'a la parole parlée d'exprimer chaque représentation par un nom spécial. Le mot est un signe simple qui exprime une représentation particulière, c'est-à-dire une représentation simple, une représentation qui n'a pas été d'abord décomposée en ses déterminations, et recomposée ensuite avec elles. L'écriture hiéroglyphique n'est pas produite comme l'écriture alphabétique par l'analyse immédiate du signe sensible, mais par une analyse préalable des représentations, ce qui conduit facilement à cette pensée qu'on pourrait ramener toutes les représentations à leurs éléments, à leurs simples déterminations logiques, de telle façon qu'en combinant les signes élémentaires choisis dans ce but on produirait l'écriture hiéroglyphique. La simple ligne droite, et la ligne brisée en deux parties dans le *Koua* chinois nous en fournit un exemple (3). Mais cette notation analytique des représentations dans

(1) *Dies Zeichenmachen.*

(2) *Die Urgebehrden des Articulirens : les dispositions, les gestes originaires de l'articulation, suivant lesquels on articule.*

(3) Voy. Hégel, *Histoire de la philosophie*, vol. I.

l'écriture hiéroglyphique, notation qui a conduit Leibnitz à penser que cette écriture est préférable à l'écriture alphabétique, est bien plutôt en opposition avec la condition la plus essentielle et la plus nécessaire du langage, le mot, condition suivant laquelle la représentation immédiate (qui dans le mot, quelque riche d'ailleurs qu'en puisse être en lui-même le contenu, est pour l'esprit une représentation simple), a aussi un signe simple et immédiat, qui n'attire et n'arrête pas par lui-même la pensée (1), et qui n'a d'autre fonction que de signifier et d'exprimer d'une façon sensible la simple représentation comme telle. Ce n'est pas seulement l'intelligence représentative qui se plaît, soit dans la simplicité des représentations, soit à ramener les représentations de leurs moments plus abstraits, en lesquels l'analyse les a décomposées, à leur unité, mais la pensée aussi ramène à la forme d'une pensée simple le contenu concret qui sous l'action de l'analyse est devenu le point de jonction de représentations diverses. Toutes deux ont besoin, relativement au sens, de signes simples composés de plusieurs lettres ou de plusieurs syllabes, ou même de signes décomposés en lettres et en syllabes, mais qui de toute manière n'expriment pas une connexion de plusieurs représentations.

Ce qui précède contient la raison principale qui décide de la valeur des diverses écritures. Mais on peut aussi ajouter que dans l'écriture hiéroglyphique les rapports des

(1) *Das als ein Seyn fur sich nichts zu denken giebt* : littéralement : *qui ne donne rien à penser en tant qu'* (il est) *un être pour soi* ; c'est-à-dire que ce n'est pas lui qui fait penser, ou qu'on pense, mais ce qu'il signifie.

représentations complexes de l'esprit doivent nécessairement se mêler et se confondre; et de plus, que leur analyse, dont le produit immédiat appelle une nouvelle analyse, peut être faite d'un nombre indéterminé de façons, et suivant les points de vue les plus différents. Cette différence de points de vue doit amener une nouvelle formation du mot écrit. C'est ce qui est arrivé dans les temps modernes, comme nous venons de le faire remarquer, et cela même dans le champ de l'être sensible où l'acide hydrochlorique, par exemple, a été désigné par des noms différents. Une écriture hiéroglyphique exigerait, par conséquent, une philosophie immobile, ainsi que cela a lieu chez les Chinois.

Il suit de là qu'apprendre à lire et à écrire l'écriture alphabétique est un moyen d'éducation intellectuelle d'un prix infini, et qu'on ne saurait trop apprécier. Car cela détourne l'esprit de l'être concret sensible (1), en dirige l'attention sur le côté plus formel (2), — le mot parlé et ses éléments abstraits, — et remplit par là une condition indispensable pour fonder et épurer la vie intérieure de l'esprit. — L'habitude de lire et d'écrire finit par modifier la nature spéciale de l'écriture alphabétique, en ce qu'elle

(1) Le texte a : *aus dem sinnlich concreten* : *de l'élément sensiblement concret* — concret d'une façon sensible, pour le distinguer de l'être ou des choses concrètes rationnelles, idéales, des déterminations concrètes de l'idée.

(2) *Das Formellere.* Le mot et ses éléments constituent, en effet, un moment plus formel, plus abstrait que l'être concret sensible, mais en même temps plus élevé dans l'éducation et dans le développement de l'esprit, précisément parce que l'esprit s'y détache de l'être sensible.

met celle-ci à même d'arriver par la vue, et comme en tournant l'ouïe, aux représentations, changeant ainsi pour nous l'écriture alphabétique en une écriture hiéroglyphique, ce qui fait qu'en l'employant nous n'avons plus besoin d'avoir présent à la conscience l'intermédiaire du son. Celui, au contraire, qui n'a pas cette habitude, prononce tout haut ce qu'il lit pour l'entendre dans sa forme parlée. Sans cette facilité à changer l'écriture alphabétique en hiéroglyphes qui conserve cette aptitude à abstraire (1), et qu'on acquiert en s'exerçant à lire et à écrire, la lecture hiéroglyphique est en elle-même une lecture sourde et une écriture muette (2). Ce qui est perçu par l'ouïe, ou est dans le temps, et ce qui est perçu par la vue, ou est dans l'espace (3), ont, il est vrai, chacun un fondement spécial, et un fondement qui a d'abord une valeur égale à celle de l'autre. Mais dans l'écriture alphabétique il y a un seul fondement, et un fondement constitué suivant le vrai rapport, par là que la parole

(1) *Abstractions-Fahigkeit.* L'aptitude à abstraire de l'être sensible concret, et à ne porter son attention que sur le côté formel, dont il est question ci-dessus.

(2) *Ist das hieroglyphische Lesen für sich selbst ein taubes Lesen und ein stummes Schreiben* : littéralement : *le lire hiéroglyphique est par lui-même un lire sourd et un écrire muet.* C'est-à-dire qu'en lisant l'hiéroglyphe on lit des caractères qu'on ne peut prononcer et faire entendre, parce qu'ils ne sont pas parlés, et qu'ils ne peuvent pas être convertis en signes vocaux. C'est dans un sens analogue qu'en traçant des hiéroglyphes on trace une écriture muette, une écriture dont on peut dire qu'elle ne parle pas à la pensée, par là même qu'on ne peut pas la parler.

(3) *Das Hörbare oder Zeitliche und das Sichtbare oder Räumliche.* Voy. ci-dessus, § 460. Cf. § 449.

visible ne se comporte que comme signe à l'égard de la parole vocale. Car c'est dans cette dernière que l'intelligence se manifeste d'une façon immédiate et inconditionnée (1). — La médiation des représentations par cet élément plus immatériel, la parole (2), se produit ultérieure-

(1) *Inconditionnée*, en ce sens que la parole vocale est le signe direct de l'intelligence, et qu'elle n'est pas comme l'écriture le signe d'un signe, comme il est dit ci-dessus. — Ainsi, l'être qu'on entend (*das Hörbare*, l'être *audible*), c'est-à-dire la parole parlée, et l'être qu'on voit (*das Sichtbare*, être visible), c'est-à-dire la parole écrite, ont chacun un fondement spécial : le premier le temps, le second l'espace. Par fondement (*Grundlage*), il ne faut pas entendre le principe déterminant et spécifique, comme si le temps et l'espace étaient l'un le principe déterminant de la parole parlée, et l'autre de l'écriture, mais ce qu'il faut entendre c'est que le temps et l'espace sont le fond, le substrat sur lequel s'appuient et se développent ces deux formes du langage. Le temps est le fondement des signes vocaux, parce qu'il se retrouve d'une façon spéciale dans le son. Et il en est de même de l'espace relativement aux signes graphiques. Maintenant chacun de ces deux fondements a sa valeur propre, et *d'abord*, c'est-à-dire considéré en lui-même, chacun a une valeur égale à celle de l'autre. Mais dans leur rapport le temps l'emporte sur l'espace, en ce qu'il constitue un moment plus concret, et, pour ainsi dire, plus idéal que l'espace. C'st ce qui fait que la parole parlée, qui a pour fondement le temps, l'emporte sur l'écriture. Ce n'est pas sans doute le temps qui constitue cette supériorité de la parole parlée sur la parole écrite. Ce n'est pas ainsi qu'il faut entendre la pensée de Hégel. Ce que veut dire Hégel, c'est que la parole parlée a un fondement plus élevé que la parole écrite, précisément parce qu'elle est par sa nature propre supérieure à l'écriture, car elle est l'expression, l'image la plus immédiate et la plus directe de l'intelligence. Maintenant, l'écriture alphabétique n'a, il est vrai, qu'un seul fondement, l'espace; mais elle a ce fondement suivant le vrai rapport, car elle n'est pas, comme l'écriture hiéroglyphique proprement dite, *une écriture muette*, mais elle est le signe de la parole parlée, et par suite elle participe de la perfection de cette dernière. Cf. plus loin, § 463, *Zusatz*.

(2) Le texte a : *durch das Unsinnlichere der Töne : par l'élément, ou être plus non-sensible des sons*. Les sons, c'est-à-dire la parole parlée,

ment d'une façon plus spéciale et plus essentielle dans la sphère qui fait le passage de la représentation à la pensée, c'est-à-dire dans la *mémoire*.

§ 461.

Le mot en tant que liaison de l'intuition et de sa signification engendrées par l'intelligence est d'abord un produit individuel passager, et la liaison de la représentation en tant qu'élément interne, et de l'intuition en tant qu'élément externe est elle-même une liaison extérieure. La reproduction de cette sphère extérieure est la *mémoire* (2).

γγ). Mémoire.

§ 462.

L'intelligence, en tant que mémoire parcourt par rapport à l'intuition du mot les mêmes moments de l'activité

constituent une des médiations, ou moments à travers lesquels se développe la représentation, et un des moments moins sensibles, moins matériels, ou, ce qui revient au même, plus immatériels que d'autres moments, tels que l'intuition, la reproduction, etc.

(2) Le mot est un produit de l'intelligence où se trouvent réunies l'intuition et sa signification, mais c'est un produit individuel, isolé et transitoire (*einzelne vorübergehende Production*), un produit fini, qui passe et change, et où par cela même la liaison des deux éléments, de l'élément externe, l'intuition, et de l'élément interne, la représentation ou signification n'est qu'une liaison extérieure. C'est en ce sens que le mot constitue relativement à des sphères plus hautes une sphère exté-

reproductive qu'elle parcourt, en tant que représentation en général, par rapport à l'intuition première et immédiate, (§ 452 et suiv.) — 1) L'intelligence, en s'appropriant cette liaison qui constitue le signe, élève, par cette reproduction (1), la liaison individuelle à une liaison générale, c'est-à-dire permanente, où le mot et la signification sont en eux-mêmes objectivement unis, et elle fait de l'intuition, qui est d'abord le mot, une représentation; de telle sorte que le contenu, la signification et le signe se trouvent identifiés et forment une seule et même représentation, que la représentation est d'une façon concrète dans son intériorité, et que le contenu est son existence (2). C'est là la *mémoire des mots* (3).

rieure ou de cette extériorité (*Aeusserlichkeit*), une extériorité où, comme il est dit ci-dessous (§ 463), l'intelligence est extérieure à elle-même en elle même. La mémoire, en tant qu'elle reproduit les mots, reproduit cette extériorité.

(1) Car en s'appropriant (*zu dem ihrigen machend, en faisant sienne*) cette liaison, l'intelligence reproduit — *erinnert* — mais elle ne reproduit plus ici la simple intuition, l'intuition comme telle, mais l'intuition en tant que mot, l'intuition du mot (*Anschauung der Worts*), comme il est dit ci-dessus.

(2) C'est-à-dire que dans le mot ainsi reproduit et conservé on a un élément, un état intérieur, une intériorité, mais une intériorité concrète, une intériorité qui enveloppe le côté extérieur, la chose, puisqu'on y a le contenu, la signification et le signe. Par la même raison, et dans le même sens, on y a une représentation où le contenu est son existence elle-même, ou, comme a le texte, est en tant que son existence (*Deseyn*), ce qui veut dire qu'on a une représentation dont l'existence enveloppe le contenu. En d'autres termes, le mot est ainsi constitué qu'il contient la chose même, qu'il la contient, bien entendu, comme il peut la contenir.

(3) *Namenbehaltende Gedächtniss*.

(*Zusatz.*) La mémoire nous présente trois formes, suivant lesquelles nous avons :

1° La mémoire qui conserve les mots ;

2° La mémoire reproductive ;

3° La mémoire mécanique.

Ainsi, nous avons ici la première espèce de mémoire qui consiste à conserver la signification des mots, et qui nous met à même de nous ressouvenir dans le signe du langage des représentations qui y sont objectivement liées. C'est ainsi qu'en entendant ou en voyant un mot appartenant à une langue étrangère, la signification du mot devient présente à notre esprit. Mais il ne suit pas de là que la réciproque ait aussi lieu, c'est-à-dire que nous puissions reproduire pour nos représentations les mots de cette langue qui leur correspond. Nous entendons d'abord une langue, et ce n'est que plus tard que nous parvenons à la parler et à l'écrire (1).

§ 463.

Le mot est ainsi la chose même, telle qu'elle existe, et telle qu'elle vaut dans la sphère de la représentation 2°). La mémoire reproductive possède et reconnaît la chose dans le mot, et le mot avec la chose sans avoir besoin de l'intuition ni de l'image. Le mot, en tant qu'existence du

(1) C'est-à-dire qu'on a dans la mémoire qui conserve les mots le moment le plus abstrait de la mémoire. Car on y a besoin de l'intuition du mot pour se ressouvenir de la signification ou de la chose signifiée par le mot. Et, à son tour, la chose signifiée ne s'est pas identifiée, médiatisée avec le mot, de telle façon que la première étant donnée le second soit donné aussi.

contenu dans l'intelligence constitue l'extériorité de l'intelligence elle-même en elle-même, et la reproduction du mot, en tant qu'intuition produite par l'intelligence, est en même temps la manifestation extérieure de cette dernière manifestation où elle se pose au dedans d'elle-même (1). L'association des divers mots a sa raison dans la signification des déterminations de l'intelligence, en tant qu'intelligence sensible, représentative et pensante, détermination dont elle parcourt les séries, en tant qu'intelligence sensible, etc.

Remarque.

Lorsque le mot *lion* se présente à l'intelligence, celle-ci n'a besoin ni de l'intuition de cet animal, ni même de son image. Le mot, dès qu'on l'entend (2), est une représentation simple et sans image. C'est dans le mot que nous pensons.

La mnémonique des anciens, qu'on a exhumée dans les temps modernes, et qu'on a bien fait d'oublier de nouveau, consiste à mettre les images à la place des mots, et à faire par là redescendre la mémoire jusqu'à l'imagination. A la puissance propre de la mémoire on substitue un tableau composé d'une série d'images qu'on grave et qu'on fixe dans l'imagination, et auxquels on lie l'ensemble des re-

(1) *Die Entäusserung, in der sie innerhalb ihrer selbst sich setzet.* C'est une manifestation extérieure où l'intelligence devient extérieure à elle-même au dedans d'elle-même.

(2) *Indem wir ihn verstehen.* C'est-à-dire que le mot et la chose se sont ici tellement compénétrés qu'il suffit d'entendre le mot pour avoir la chose, et d'entendre la chose pour avoir le mot.

présentations qu'on veut savoir par cœur; mais l'hétérogénéité qui existe entre le contenu des représentations et celui de ces images permanentes, ainsi que la rapidité avec laquelle doit avoir lieu leur rapport, rendent cette liaison tout à fait superficielle, insignifiante et accidentelle. Non-seulement on y tourmente l'esprit en le mettant aux prises avec un témoin infidèle, mais ce qui est appris par cœur de cette façon est, et par cela même, bien vite oublié. Ajoutez qu'on pourra se servir du même tableau pour apprendre de mémoire une autre série quelconque de représentations, et que par là la première série qui y était liée se trouvera effacée. Ce qui est gravé dans l'esprit par cette mnémonique artificielle ne vient pas, comme ce qui est conservé par la mémoire, à proprement parler du dedans; on ne le tire pas des profondeurs du moi, et on ne le récite pas comme tel, mais on le lit comme dans un tableau présenté par l'imagination. — La mnémonique se rattache à cette fausse opinion généralement admise qui fait considérer l'imagination comme constituant une forme plus haute de l'activité spirituelle que la mémoire. Mais c'est bien le contraire qu'il faut admettre. La mémoire n'opère plus sur l'image (1) qui est sortie de la déterminabilité immédiate et sensible de l'intelligence, l'intuition, mais sur un élément qui est le produit de l'intelligence elle-même; elle opère sur un élément extérieur qui est ainsi constitué qu'il demeure enveloppé dans l'être intérieur de l'intelligence, et que c'est seulement au dedans de

(1) Le texte dit : *La mémoire n'a plus affaire à l'image*, etc.

l'intelligence elle-même qu'il en est le côté extérieur existant (1).

(*Zusatz.*) Le mot, en tant que son, s'évanouit dans le temps. Le temps se produit ainsi dans le mot comme une négativité abstraite, c'est-à-dire comme une négativité purement destructive. Mais la négativité véritable et concrète du signe du langage est l'intelligence, parce que c'est elle qui change le signe d'un être externe qu'il était en un être interne, et qu'elle le garde ainsi transformé (2). C'est ainsi que les mots atteignent à une existence que la pensée vivifie. Cette existence est une nécessité absolue pour la pensée. Nous n'avons conscience de nos pensées, nous n'avons des pensées déterminées et réelles que lorsque nous leur donnons la forme objective, que nous les différencions de notre intériorité (3), et que par suite nous les marquons de la forme externe, mais d'une forme qui contient aussi le caractère de l'activité interne la plus haute. C'est le son articulé, le mot, qui seul nous offre une existence où l'externe et l'interne sont si intimement unis. Par conséquent, vouloir penser sans les mots, c'est une tentative insensée. Mesmer en fit l'essai, et, de son propre aveu, il en faillit

(1) *Auswendige, existirende Seite : existirende*, en ce sens que le mot est un des moments où l'intelligence existe, et qui est ici ainsi constitué que bien qu'il forme le côté extérieur, ou l'extériorité de l'intelligence, c'est cependant une extériorité au dedans de l'intelligence elle-même, ou, si l'on veut, posée par l'intelligence elle-même.

(2) Mais elle se change en un être interne qui contient aussi l'externe, et c'est ainsi qu'elle est la négativité concrète, la négation de la négation.

(3) *Die Form der Gegenständlichkeit, des Unterschiedenseyns von unserer Innerlichkeit.*

perdre la raison. Et il est également absurde de considérer comme un désavantage et comme un défaut de la pensée cette nécessité qui lie celle-ci au mot. On croit ordinairement, il est vrai, que ce qu'il y a de plus haut c'est l'ineffable (1). Mais c'est là une opinion superficielle et sans fondement ; car en réalité l'ineffable c'est la pensée obscure, la pensée à l'état de fermentation, et qui ne devient claire que lorsqu'elle trouve le mot. Ainsi, le mot donne à la pensée son existence la plus haute et la plus vraie. Sans doute on peut se perdre dans un flux de mots sans saisir la chose. Mais la faute en est à la pensée imparfaite, indéterminée et vide, elle n'en est pas au mot. Si la vraie pensée est la chose même, le mot l'est aussi lorsqu'il est employé par la vraie pensée. Par conséquent, l'intelligence, en se remplissant de mots, se remplit aussi de la nature des choses. Cependant, en recevant ainsi les choses, l'intelligence devient elle-même une chose (2) ; à telles enseignes que le sujet cessant de différer de la chose, se change en un être vide, en un réceptacle matériel de mots (3), et par suite la mémoire devient une mémoire mécanique. Ainsi, la surabondance de la reproduction des mots amène, en quelque sorte, un état inverse dans

(1) *Unaussprechliche.*

(2) *Sich zu einem Sächlichen macht :* littéralement : l'intelligence *se fait elle-même une chose*, un je ne sais quoi, une certaine nature semblable à la chose.

(3) *Dergestalt dass die Subjectivität-(in ihrem Unterschiede von der Sache)-zu etwas ganz Leeren, zum geistlosen Behälter der Worte... wird : à tel point que la subjectivité — dans sa différence d'avec la chose — devient quelque chose de tout à fait vide, un réceptacle de mots non spirituel* — que l'esprit n'habite pas.

l'intelligence, en ce que l'intelligence se trouve par là placée à son plus haut point d'extériorité (1). Plus la signification du mot nous devient familière, plus le mot se trouve ainsi identifié avec mon intériorité (2), et plus facilement s'effacent l'objectivité, et partant la déterminabilité de sa signification, et par suite plus facilement aussi l'esprit se retire de la mémoire, et, de son contenu, les mots.

§ 464.

3°) Autant que la connexion des mots a son fondement dans la signification, le lien qui unit celle-ci avec l'être en tant que mot (3) est encore une synthèse (4), et l'intelligence ne revient pas, dans cette extériorité, à la simplicité de son existence (5).

(1) *Die höchste Entäusserung*. Nous avons traduit parfois *Entäusserung* par *manifestation*. Mais ce mot, entendu dans le sens où on le prend ordinairement, ne rend pas exactement *Entäusserung*, qui veut dire non-seulement qu'un être se manifeste (*sich aussert*), mais qu'en se manifestant il devient extérieur à lui-même, qu'il s'éloigne de lui-même, si l'on peut ainsi s'exprimer, pour se supprimer lui-même, et passer ainsi à une plus haute sphère. Cf. sur ce point § 402.

(2) De mon intériorité (*Innerlichkeit*) abstraite, qui ne s'approprie plus la signification objective du mot.

(3) Si l'on enlève au mot sa signification, il n'y restera que l'élément sensible, immédiat — l'être.

(4) Synthèse, dans le sens déterminé précédemment, §§ 452, 457, 458.

(5) *Nicht einfach in sich zurückgekert ist* : *n'est pas revenue simplement — d'une façon simple — sur elle-même*. C'est-à-dire qu'elle n'a pas effacé dans le mot, en tant que mot, l'élément extérieur et sensible, et qu'ainsi en revenant sur elle-même dans le mot et dans l'unité du mot, elle n'y revient pas en tant que simple intelligence, ou, ce qui est ici le même, elle n'y revient pas dans la simplicité et dans l'unité de sa nature, mais en y ramenant cet élément sensible.

Mais l'intelligence est l'universel, elle est la vérité simple de ses diverses manifestations, et l'appropriation achevée de ces manifestations consiste dans la suppression de cette différence de la signification et du mot (1). C'est la reproduction la plus haute de la représentation, laquelle est aussi la plus haute manifestation extérieure (2) de l'intelligence, manifestation où l'intelligence se pose comme être, comme espace général des mots comme tels, c'est-à-dire des mots sans signification (3). Le moi qui constitue cet être abstrait est aussi, en tant que sujet,

(1) *Und ihr durchgeführtes Aneignen ist das Aufheben jenes Unterschiedes der Bedeutung und des Namens.* En effet, dans le mot l'intelligence existe comme image et comme signification. Mais l'intelligence est, suivant sa notion, l'universel, la vérité, c'est-à-dire l'unité simple de ses manifestations, et par suite, en se manifestant et en se développant, elle se manifeste et se développe suivant et dans cette unité, et par suite aussi ses développements sont une appropriation (*Aneignen, un faire sien*) successive d'elle-même à elle-même. Et cette appropriation achevée (*durchgeführte*) doit poser, amener à l'existence cette unité concrète, et faire par là disparaître la différence de la signification et du mot ou, pour mieux dire, de l'élément sensible du mot; en d'autres termes, elle doit élever l'intelligence à une sphère où les mots n'ont plus de sons, ou, ce qui revient au même, où le langage n'est plus qu'un moment subordonné.

(2) *Entäusserung.* Voy. ci-dessus page précédente.

(3) *Sinnloser Worte :* des mots qui n'ont point de sens, c'est-à-dire des mots auxquels l'intelligence communique un sens, mais qui par cela même n'ont pas de sens vis-à-vis de l'intelligence, en ce que l'intelligence, d'un côté, engendre les mots, et, de l'autre, s'élève au-dessus des mots et les supprime. Et c'est aussi en ce sens que l'intelligence se pose ici comme être, ou comme espace général. Elle se pose comme être, c'est-à-dire elle pose un nouvel état immédiat, une nouvelle immédiatité où les mots sont enveloppés et absorbés comme un moment idéal qu'on a traversé; et elle est l'espace général, en ce sens qu'elle est le réceptacle des images et des mots.

la puissance qui enveloppe les différents mots ; il est leur lien abstrait (1) qui en fixe en lui-même les séries, et qui les conserve dans un ordre permanent. En tant que les mots sont seulement, et que l'intelligence fait ici en elle-même leur être, l'intelligence n'est cette puissance qu'à titre de subjectivité purement abstraite, à titre de mémoire, qui — par suite de l'extériorité complète où sont placés les uns à l'égard des autres les membres de ces séries, et parce que c'est elle-même qui est cette extériorité, laquelle n'en est pas moins telle par là qu'elle a une existence subjective — peut être appelée *mémoire mécanique* (voy. § 195) (2).

Remarque.

C'est chose connue qu'on ne sait très-bien par cœur un passage que lorsqu'on n'attache aucun sens aux mots. La récitation qui est le produit de cette mémoire (3) est natu-

(1) *Das leere Band : le lien vide;* vide en ce que les mots y sont comme effacés.

(2) Ainsi cet être, cet espace général considéré dans sa forme concrète, et tel qu'il est ici, serait d'abord le moi. Ce serait le moi qui formerait le lien vide, le sujet abstrait, ou la subjectivité abstraite de cette extériorité de l'esprit. Mais Hégel, en la développant, précise davantage sa pensée ; car il ajoute que c'est l'intelligence qui fait ici en elle-même cet être des mots en tant que ceux-ci sont seulement (*insofern sie nur seyend sind*), c'est-à-dire en tant qu'ils se trouvent dans cet état immédiat dans la mémoire mécanique, et que c'est aussi l'intelligence qui constitue cette puissance (*Macht*) qui enveloppe les mots et qui en dispose, etc. Le vrai sujet et la vraie unité des mots ce n'est donc pas le moi, en tant que simple moi, et tel que le moi est dans la sphère de la conscience, mais c'est l'intelligence, ou, si l'on veut, c'est le moi qui s'est élevé à la sphère de l'intelligence.

(3) *Dieses auswendiggewussten : de ce savoir par cœur.*

rellement monotone (1), car c'est le sens qui marque convenablement l'accent d'une récitation. Mais en rappelant le sens ou la représentation on brise la connexion mécanique des mots, et il arrive facilement qu'on ainsi trouble l'ordre de la récitation. Par conséquent, si la faculté de retenir des séries de mots, dans la connexion desquels l'entendement n'intervient point, ou qui n'ont point de sens par eux-mêmes (une série de noms propres, par exemple), éveille l'étonnement, c'est que l'esprit est essentiellement l'être qui demeure en lui-même (2), tandis qu'ici il devient comme extérieur à lui-même et en lui-même, et que son activité est une activité mécanique. Mais l'esprit ne demeure en lui-même que comme unité du monde subjectif et du monde objectif. Maintenant, après avoir d'abord existé dans l'intuition comme esprit qui trouve hors de lui la détermination, et après avoir reproduit au dedans de lui-même et s'être approprié cette détermination ainsi donnée, il se pose ici lui-même en lui-même comme esprit extérieur, en tant que mémoire, de telle sorte que l'élément qui lui appartient en propre apparaît comme un élément qu'il trouve devant lui (3). Ici, un des moments de la pensée,

(1) *Accentlos :* sans accent.

(2) *Der Geist wesentlich Dies ist, bei sich selbst zu seyn : l'esprit est essentiellement ceci, être en lui-même* : c'est-à-dire que l'esprit, par là même qu'il est l'esprit, l'unité, et l'unité où toutes choses sont spiritualisées, ne s'abandonne pas lui-même, si l'on peut ainsi s'exprimer, et ne cesse pas d'être l'esprit, mais il demeure en lui-même dans ses rapports. Ce qui éveille, par conséquent, l'étonnement dans la mémoire mécanique, c'est de rencontrer dans l'esprit un moment, une sphère qui est, ou qui paraît si peu en harmonie avec sa nature.

(3) *Das Seinige als ein Gefundenwerdendes erscheint : le sien apparaît comme une chose trouvée*, comme une chose que l'esprit rencontre

l'objectivité, est posé dans l'intelligence comme une qualité de l'intelligence elle-même. — Il est assez naturel de considérer la mémoire comme une faculté mécanique, comme une activité dont le contenu sont des mots sans signification (1), et d'être ainsi conduit à l'expliquer peut-être par son utilité, ou bien par sa nécessité relativement à d'autres fins et à d'autres sphères d'activité de l'esprit. — Mais en se la représentant ainsi, on perd de vue la véritable signification qu'elle a dans l'esprit (2).

§ 465.

Ce qui est en tant que mot a besoin d'un autre élément, de la signification, de l'intelligence représentative pour être la chose, la vraie objectivité. L'intelligence est, en tant que mémoire mécanique, cette objectivité extérieure elle-même et la signification tout à la fois. Par là elle est posée

hors de lui; ce qui fait, comme il est dit dans la phrase qui suit, qu'un des moments de la pensée, l'objectivité (cet objet que l'esprit rencontre devant lui, mais qui, en réalité, n'est qu'un moment de lui-même) se trouve ici posé dans l'intelligence comme une qualité, c'est-à-dire comme une sorte de limite de l'intelligence elle-même.

(1) Le texte dit : *als eine Thätigkeit des Sinnlosen — comme une activité de ce qui n'a pas de sens :* comme une activité où l'intelligence n'intervient pas, tandis que l'intelligence y intervient et y existe, comme elle peut et doit y exister.

(2) En effet, pour entendre et déterminer la mémoire, comme en général toutes choses, il faut d'abord et avant tout l'entendre et la déterminer en elle-même dans sa nature propre et spécifique. Dire que la mémoire est utile ou nuisible, ou qu'elle est en vue d'autre chose, ce n'est nullement faire connaître sa nature; c'est même, comme dit le texte, perdre de vue sa signification et sa fonction propres et véritables.

comme existence de cette identité, c'est-à-dire qu'en tant qu'elle est cette identité elle est intelligence active pour soi, ce qu'elle est en soi en tant que raison (1). C'est de cette façon que la mémoire fait le passage à l'activité de la pensée qui n'a plus de signification, c'est-à-dire de la pensée où le côté subjectif ne diffère plus du côté objectif, et où cette intériorité contient en elle-même l'être (2).

Remarque.

Notre langue elle-même assigne à la mémoire, dont on a l'habitude de parler avec une sorte de dédain (3), le haut rang d'une affinité immédiate avec la pensée (4).—Ce n'est pas un fait accidentel si la jeunesse a une meilleure mémoire que la vieillesse, comme ce n'est pas non plus simplement en vue d'un but utile qu'on exerce la mémoire des jeunes gens.

(1) C'est-à-dire que cette identité qui n'était qu'en soi, que virtuellement dans la raison, ou en tant que raison (voy. § 438-440), se trouve ici réalisée, posée comme existence (*Existenz*) de cette identité, suivant l'expression du texte, comme intelligence active, et comme intelligence active qui a effacé la différence, et qui par suite est pour soi.

(2) C'est-à-dire que ce n'est pas une intériorité virtuelle et abstraite, une intériorité qui ne contient pas l'extériorité, mais une intériorité qui contient et a absorbé l'extériorité ou, comme a le texte, *an ihr selbst seyend ist*, *est étant en elle-même*, qui contient en elle-même l'être, l'élément immédiat et sensible, qui lui était donné dans le mot, mais qu'elle trouve maintenant en elle-même, et qu'elle tire d'elle-même. Voy. ci-dessous, fin du *Zusatz*.

(3) Parce qu'on considère généralement la mémoire comme une sorte de faculté passive qui ne fait que recevoir et reproduire les signes et les pensées que d'autres facultés lui ont confiés.

(4) *Gedächtniss* et *Denken*.

Si la jeunesse a une bonne mémoire, c'est qu'en elle il y a encore absence de réflexion, et si on l'exerce, qu'on l'exerce d'ailleurs volontairement ou involontairement, c'est pour élever le fond de son intériorité au niveau de l'être pur, et du pur espace, et cela afin que la réalité, le contenu qui est en soi puisse s'affirmer et se développer sans rencontrer d'opposition dans un moment interne subjectif (1). Un talent réel est ordinairement accompagné dans la jeunesse d'une bonne mémoire. Cependant ces données empiriques ne nous aident nullement à entendre ce que c'est que la mémoire. C'est un des points qu'on a jusqu'ici complétement négligés, et qui est en effet un des points les plus difficiles de la science de l'esprit et de la systématisation des éléments de l'intelligence, que de déterminer la place et la signification de la mémoire, et de saisir sa connexion organique avec la pensée. La mémoire comme telle n'est que la manière d'être extérieure, le moment exclusif de

(1) *Ohne den Gegensatz gegen eine subjective Innerlichkeit* : *sans l'opposition* (qui se produit) *en face d'une intériorité subjective*. La sphère des mots constitue une sphère intérieure subjective, en ce sens que si le mot exprime et signifie la chose, il n'est pas cependant complétement la chose. Par conséquent, en supprimant les mots, l'intelligence supprime cette intériorité subjective, et s'élève à la sphère de la réalité véritable. Par conséquent encore, si l'on exerce la mémoire c'est pour élever cette intériorité ou, comme a le texte, le fond de cette intériorité au niveau de l'être pur, de l'espace pur (voy. ci-dessus, p. 197), c'est-à-dire à cet état immédiat où l'intelligence s'est affranchie des mots, et où la chose, le contenu qui est en soi (*die Sache, der an sich-seyende Inhalt*), c'est-à-dire la pensée peut s'affirmer (*gewähren* garantir, donner une garantie, une démonstration d'elle-même) et se développer sans rencontrer l'opposition de cette intériorité subjective, et au-dessus de cette opposition.

l'existence de la pensée (1). Le passage à la pensée est pour nous, ou en soi l'identité de la raison et du mode de l'existence; laquelle identité fait que la raison existe maintenant dans le sujet, qu'elle est comme activité de ce dernier (2). C'est ainsi qu'elle est pensée (3).

(1) C'est un moment exculsif (*einseitig*, qui n'a qu'un côté), puisque la pensée y est, mais qu'elle y est encore mêlée au mot et à son élément extérieur et sensible.

(2) Ce passage n'est qu'une reproduction modifiée de l'autre passage ci-dessus, p. 201. Il veut dire qu'ici on a l'identité ou l'unité de la raison en soi et du mode de l'existence, c'est-à-dire des différents moments, des différentes déterminations à travers lesquelles la raison en soi s'est développée, a posé son existence, sa réalité, ce qui fait que maintenant la raison n'est plus raison en soi, mais la raison qui existe, qui est arrivée à l'existence dans le sujet, de telle sorte qu'elle est raison active, ou, comme il est dit dans le passage ci-dessus, intelligence active pour soi. Et c'est là la pensée. Seulement ici on n'a encore que le moment immédiat de la pensée, ou, comme a le texte, cette identité n'est encore que pour nous ou en soi, et cela précisément parce que cette identité n'est pas encore posée, réalisée.

(3) Comment la mémoire constitue-t-elle cette haute sphère, cette sphère qui fait le passage de l'intelligence représentative à la pensée? Et d'abord il ne faut pas considérer la mémoire comme un simple moyen de l'intelligence, comme un moyen où l'intelligence ne serait pas, et qui ne serait pas l'intelligence. La mémoire, ainsi que l'intuition, la reproduction, le langage, etc., constituent des moments divers de l'intelligence, et en ce sens ils sont l'intelligence elle-même. Par conséquent, le mot n'est pas, et il n'est pas ce qu'il est hors de l'intelligence, mais dans l'intelligence, et en tant qu'élément intelligible. Maintenant l'intelligence n'est plus en tant que mémoire une simple reproduction, *Errinnerung*, ce réceptacle obscur d'intuitions et d'images, mais elle est *Gedächtniss*, le réceptacle de ces éléments qu'elle a ellemême engendrés, et qui se rapprochent le plus de la pensée comme telle, c'est-à-dire, elle est le réceptacle des mots. Or, c'est cette reproduction des mots qui amène la mémoire mécanique, ou le plus haut développement de la mémoire, et qui fait le passage de la sphère représentative de l'intelligence à la sphère de la pensée. Et, en effet, l'intelligence en

γ. LA PENSÉE.

§ 466.

L'intelligence connaît de nouveau (1). Elle a connu d'abord l'intuition, en tant qu'elle se l'est appropriée (§ 455); puis elle a connu la chose dans le mot (§ 463). Maintenant elle est pour eux leur universel, et cela dans le double sens de l'universel comme tel, et de l'universel en tant qu'universel immédiat, ou qui est simplement, et par-

reproduisant les mots finit par s'identifier avec les mots. Cette reproduction mécanique des mots est un retour de l'habitude (voy. § 410-411), mais de l'habitude dans la mémoire, et en tant que mémoire. Et de même que l'habitude achève la sphère de l'âme, et amène le passage de l'âme à la conscience, ainsi cette forme mécanique de la mémoire achève la sphère de l'intelligence représentative, et fait le passage à celle de la pensée. Et, en effet, cette sphère où l'intelligence existe en tant que mémoire mécanique des mots implique d'abord, et d'un côté, que l'intelligence a engendré les mots en leur communiquant par cela même une signification, mais qu'après les avoir ainsi engendrés, et avoir posé et traversé la sphère des mots, elle s'est retirée de celle-ci, ou, ce qui revient au même, elle a repoussé les mots comme des éléments qui n'ont plus de sens pour elle, se repoussant ainsi elle-même et se plaçant dans un état d'extériorité avec elle-même; elle implique ensuite, et d'un autre côté, que les mots touchent à une sphère plus haute que la leur; qu'ils y touchent et qu'ils sont virtuellement cette sphère, mais qu'ils ne peuvent la contenir et la réaliser. En d'autres termes, l'intelligence ne se repousse et ne se pétrifie elle-même dans la mémoire mécanique que parce qu'elle est bien dans les mots en tant que pensée, mais qu'elle n'y est que d'une façon abstraite, et qu'elle n'y est pas dans sa réalité et dans son unité, dans la réalité, voulons-nous dire, et l'unité de la pensée.

(1) *Ist wiedererkennend.*

tant elle est le véritable universel, l'universel qui enveloppe son contraire, l'être, dans son unité. L'intelligence connaît ainsi en elle-même pour elle-même (1). *En elle-même* elle connaît l'universel. Son produit, la pensée, est la chose même ; c'est l'identité simple du sujet et de l'objet. Elle connaît *pour soi ;* car elle sait que ce qui est pensé est, et que ce qui est n'est qu'autant qu'il est pensée (Cf. § 5.21). La pensée de l'intelligence consiste à avoir des pensées. Ce sont les pensées qui font son contenu et son objet.

(*Zusatz.*) La pensée est le troisième et dernier degré du développement de l'intelligence. Car en elle l'unité immédiate et virtuelle du sujet et de l'objet qui est contenue dans l'intuition, en sortant de l'opposition que ces deux côtés rencontrent dans la représentation, enveloppe cette opposition même, et se trouve par là rétablie comme unité concrète, comme unité en et pour soi. La fin est de cette façon ramenée à son commencement. Ainsi, pendant que dans la représentation l'unité du sujet et de l'objet, qui est l'œuvre en partie de l'imagination, et en partie de la mémoire

(1) Ainsi l'intelligence parcourt et connaît de nouveau les deux sphères de l'intuition et des mots, c'est-à-dire, la sphère de la représentation, mais elle la parcourt et la connaît de nouveau, ou, si l'on veut, la reproduit en elle-même en tant que pensée. Elle est ainsi dans cette sphère l'universel concret, c'est-à-dire l'universel médiat ou comme tel, et l'universel immédiat ou l'être. Car tout est pensée dans la pensée, et, par conséquent, l'élément immédiat, l'être n'est pas donné à la pensée, mais la pensée l'enveloppe dans son unité : ce qu'exprime le texte en disant que l'intelligence est ici *die übergreifende Einheit seiner selbst über sein Anderes, das Seyn : l'unité d'elle-même qui va au delà de son contraire, l'être;* et qui connaît ainsi en elle-même, et non-seulement en elle-même, mais pour elle-même.

mécanique, garde un caractère subjectif (1) (bien que dans cette dernière je fasse violence à ma subjectivité) (2), dans la pensée cette unité prend la forme de l'unité à la fois subjective et objective, parce que la pensée se connaît elle-même comme constituant la nature de la chose. Ceux qui ne comprennent rien à la philosophie se frappent la tête des deux mains lorsqu'ils entendent énoncer la proposition : la pensée est l'être. Et cependant tous nos actes supposent comme fondement l'unité de la pensée et de l'être. C'est en tant qu'essences rationnelles et pensantes que nous faisons cette supposition. Seulement il faut à cet égard distinguer en nous deux modes d'existence. Car, ou simplement nous sommes des êtres pensants, ou bien nous savons aussi que nous sommes tels. Le premier cas a lieu toujours et en toutes circonstances. Le second cas, au contraire, n'a lieu d'une façon complète que lorsque nous nous sommes élevés à la pensée pure. Celle-ci sait que ce n'est ni la sensation ni la représentation, mais elle seule qui peut saisir la vérité, et qu'on doit, par conséquent, considérer l'opinion d'Épicure, que le vrai est l'être senti, comme un renversement de la nature de l'esprit. Sans doute la pensée ne doit pas demeurer dans sa forme abstraite et formelle, car une telle pensée brise le contenu de la vérité, mais elle doit en

(1) Elle (l'unité) garde un caractère subjectif (demeure quelque chose de subjectif, dit le texte) parce qu'elle n'est pas encore complétement l'objet, la chose.

(2) Dans la mémoire mécanique on fait violence à sa subjectivité précisément pour effacer ce côté subjectif de l'unité ; et l'on y fait violence en plaçant l'intelligence comme hors d'elle-même, dans un état d'extériorité avec elle-même.

se développant atteindre à la pensée concrète, à la pensée qui connaît suivant la notion.

§ 467.

Mais la connaissance de la pensée est d'abord, elle aussi, une connaissance formelle. L'universel et son être constituent (1) la subjectivité simple de l'intelligence. Ainsi, les pensées ne sont pas déterminées en et pour soi, et en ce sens ce sont encore les représentations reproduites en tant que pensées qui constituent le contenu donné à l'intelligence.

(*Zusatz.*) La pensée pense d'abord l'unité du sujet et de l'objet d'une façon abstraite, indéterminée; elle pense une certaine unité, elle ne pense pas l'unité concrète et démontrée. Par conséquent, la déterminabilité du contenu rationnel est encore extérieure à cette unité, elle lui est donnée, et partant la connaissance est ici une connaissance formelle. Mais comme cette déterminabilité est virtuellement contenue dans la connaissance par la pensée, ce formalisme est en opposition avec cette connaissance, et il est par cela même supprimé par la pensée.

(1) Ici, dans ce moment immédiat de la pensée, on a la *subjectivité simple* de l'intelligence, en ce que l'intelligence en tant que pensée ne s'y est pas encore médiatisée, et qu'elle ne s'est pas encore débarrassée de cet élément subjectif dont il est question dans le paragraphe précédent, ce qui fait aussi que les pensées sont encore des représentations, reproduites (*erinnerten*) en tant que pensées, et qu'elles forment un contenu qui est donné à l'intelligence.

§ 468.

Dans ce contenu, la pensée est α), entendement qui pense l'identité formelle (1), et qui comme tel façonne les représentations reproduites en genres, en espèces, en lois, en forces, en un mot, en catégories, et cela pour que la matière (2) trouve dans ces formes de la pensée la vérité de son être. En tant que négativité infinie, la pensée est essentiellement β), l'activité qui divise, qui juge (3), et qui ne décompose plus la notion comme auparavant dans l'opposition de l'universel et de l'être (4), mais la différencie suivant ses rapports particuliers (5) et γ) supprime la détermination de la forme, et pose en même temps l'identité des différences. C'est la raison formelle, l'entendement qui raisonne (6). — L'intelligence connaît en tant que pensée, savoir : l'entendement explique α) l'individuel par ses déterminations universelles (catégories); il est entendement qui se connaît suivant la notion ; β) il conçoit l'individuel comme universel (genre, espèce) dans le jugement. Dans ces formes, le contenu apparaît comme donné; γ) mais dans le syllogisme l'entendement déter-

(1) *Formell identischer Verstand : L'entendement formellement identique.*

(2) *Der Stoff:* c'est-à-dire les représentations reproduites que la pensée façonne (*verarbeitet*), élabore, et efface pour les élever à la vérité de leur être.

(3) *Ist wesentlich Diremtion, Urtheil.*

(4) Voy. ci-dessus, § 466.

(5) Les rapports propres de la notion en tant que notion.

(6) Dans ce qui suit, on reprend et on résume ce qui précède, c'est-à-dire on marque les trois moments de la pensée.

mine lui-même ce contenu, en ce qu'il supprime cette différence de la forme. Dans le point de vue de la nécessité (1) disparaît la dernière immédiatité qui accompagne encore la pensée formelle.

Remarque.

Dans la logique, la pensée existe telle qu'elle est d'abord en soi, et de la façon dont la raison se développe dans cet élément sans opposition (2). Elle reparaît aussi dans la conscience comme un degré (voy. § 438. *Rem.*). — Ici la raison est la vérité des contraires, telle qu'elle se détermine elle-même dans la sphère de l'esprit proprement dit (3). — Si la pensée reparaît toujours dans ces diverses parties de la science, c'est que ces parties ne diffèrent que par l'élément et la forme de l'opposition, et que la pensée est ce centre auquel reviennent les oppositions comme à leur vérité (4).

(1) *In der Einsicht in die Nothwendigkeit : en entendant la nécessité et en y pénétrant*. Voy. ci-dessous *Zusatz*.

(2) *In diesem gegensatzlosen Elemente :* ce qu'on ne doit pas entendre en ce sens que dans la logique il n'y a pas d'opposition, mais en ce sens qu'on a dans la logique un seul et même élément, l'idée ou la pensée pure en soi, la pensée qui n'est pas encore entrée dans l'opposition de la nature.

(3) C'est-à-dire dans la sphère où nous sommes ici.

(4) En un certain sens on peut dire que tout est pensée, et que par suite toute détermination et toute opposition ne sont que des moments de la pensée, ou des pensées qui trouvent leur centre et leur unité dans la pensée absolue, ou dans la pensée philosophique proprement dite. Mais cette pensée, par cela même qu'elle est la pensée concrète et absolue, se produit et se développe dans des sphères diverses, ce qui fait que si, d'un côté, on a toujours la pensée, de l'autre, on a aussi une détermination différente de la pensée; de telle sorte qu'en ce sen la

(*Zusatz.*) Avant Kant, on n'avait pas distingué chez nous d'une façon déterminée l'entendement et la raison. Si l'on ne veut mêler et employer d'une façon grossière, à la façon de la conscience vulgaire les diverses formes de la pensée pure, il faut reconnaître entre l'entendement et la raison cette différence que pour cette dernière l'objet est déterminé en et pour soi, qu'il est l'identité du contenu et de la forme, de l'universel et du particulier, tandis que pour le premier il se partage en la forme et en le contenu, en l'universel et en le particulier, en une virtualité vide et en une déterminabilité qui vient s'ajouter à celle-ci du dehors; et qu'ainsi dans la pensée en tant qu'entendement le contenu est indifférent vis-à-vis de sa forme, pendant que dans la connaissance rationnelle, ou suivant la notion le contenu engendre lui-même sa forme (1).

pensée logique n'est pas ce qu'est la pensée dans la conscience, et la pensée dans la conscience n'est pas ce qu'est la pensée dans la sphère de l'esprit proprement dit. Ce n'est pas là cependant encore le sens exact et déterminé de ce passage. Car dans ce passage il est dit non-seulement que la pensée reparaît dans les diverses parties de la science, mais qu'elle reparaît d'une façon spéciale, et dans un point spécial dans chacune de ces parties. En effet, par là que la pensée concrète et absolue est aussi l'unité absolue, là où l'on a l'unité dans chacune de ces parties on a aussi la pensée. On l'y a d'une façon différente, et comme on peut l'y avoir, mais on y a la pensée. Car chacune de ces parties se développe et pose sa détermination ou son contenu pour atteindre à l'unité spéciale et concrète de sa nature, ou, comme a le texte, pour revenir à la pensée comme à sa vérité; de telle sorte qu'on peut dire que la pensée est en soi, virtuellement, ou, ce qui revient au même, d'une façon abstraite et formelle dans les divers moments de chacune de ces parties, et qu'elle est pensée pour soi, pensée réelle et concrète là où chacune de ces parties s'est complétement développée et a atteint son unité.

(1) *Aus sich selber seine Form hervorbringt : tire sa forme de lui-même.*

Mais, bien que l'entendement contienne l'imperfection que nous venons d'indiquer, il n'en est pas moins un moment nécessaire de la pensée rationnelle. Son activité consiste en général à abstraire. Ainsi, lorsqu'il sépare le contingent de l'essentiel, il fait simplement valoir son droit, et il se produit tel qu'il doit être. C'est pour cela que celui qui poursuit un but essentiel on l'appelle un homme doué d'entendement (1). Sans entendement il n'y a pas non plus de fermeté de caractère, car celle-ci suppose que l'homme s'attache fermement à ce qu'il y a d'essentiel dans sa nature individuelle (2). Mais, d'un autre côté, l'entendement peut aussi donner à une détermination exclusive la forme de l'universel, et devenir ainsi le contraire de l'entendement qui possède la faculté de percevoir l'élément essentiel des choses, de l'entendement sain (3).

Le second moment de la pensée pure est le jugement.

(1) *Ein Mann von Verstand*. Nous avons traduit littéralement pour laisser à l'expression allemande sa signification; car les expressions *un homme qui entend*, *un homme doué de sens* ne rendraient pas la pensée du texte.

(2) *An seiner individuellen Wesenheit* : *dans son essentialité individuelle*. Car il y a dans chaque individu de l'essentialité, c'est-à-dire des besoins, des fins essentielles, mais qui ne sont pas des fins universelles et absolues, ou qui ne sont pas sous leur forme universelle et absolue.

(3) *Gesunden Menschenverstand*. En effet, l'entendement qui donne à une détermination exclusive, c'est-à-dire particulière et limitée, la forme de l'universel (*die Form der Allgemeinheit*), c'est-à dire une valeur absolue, ou une valeur plus grande qu'elle ne possède, se met en opposition avec lui-même, en ce qu'il supprime l'élément essentiel (*das Wesentliche*) qui limite et spécifie cette détermination, et qu'il attribue à celle-ci ce qui ne lui appartient point, tandis que sa fonction consiste précisément à abstraire, à former les catégories, à les distinguer et à les spécifier.

L'intelligence, en tant qu'entendement, scinde et, pour ainsi dire, disperse les diverses déterminations abstraites qui se trouvent réunies d'une façon immédiate dans l'individualité concrète de l'objet, et elle les sépare aussi de ce dernier. Mais en se développant elle met d'abord, et nécessairement, ces déterminations générales de la pensée en rapport avec l'objet, et considère ce dernier comme rapport, comme contenant une connexion objective, comme une totalité. — Cette activité de l'intelligence on l'appelle elle aussi ordinairement connaissance suivant la notion (1). Mais c'est à tort qu'on l'appelle ainsi. Car ici l'objet est encore saisi comme un objet donné, comme un objet qui dépend d'un autre terme, et qui est conditionné par lui. Les circonstances qui sont la condition d'un phénomène (2) gardent encore une existence indépendante; — ce qui fait que l'identité des phénomènes qui sont en rapport est encore une identité purement interne, et par cela même une identité purement externe (3). Par conséquent, la notion ne se produit pas encore sous sa forme spéciale, mais sous la forme de la nécessité sans notion (4).

(1) *Begreifen.*

(2) *Erscheinung.*

(3) Une identité purement interne, c'est-à-dire une identité abstraite, virtuelle et qui ne s'est point développée et déterminée est aussi une identité externe, externe à elle-même, à l'objet dont elle est l'identité, et à la pensée qui peut la penser. Voy. logique, § 137 et suivants.

(4) *Begriffslosen Nothwendigkeit* : la nécessité où la notion n'est pas, qui n'est pas la nécessité de la notion; c'est-à-dire une nécessité extérieure, une nécessité telle qu'elle existe dans la sphère de la nature, autant que la nature peut pénétrer dans la pensée, et non cette nécessité de la notion qui se connaît elle-même, et qui se connaît dans son unité.

C'est seulement dans la troisième sphère de la pensée pure qu'on connaît la notion comme telle, et que par suite on connaît, à proprement parler, suivant la notion. Ici l'universel est saisi comme universel qui se particularise lui-même et qui revient de la forme particulière à l'individualité, ou, ce qui revient au même, qui, en supprimant l'indépendance du particulier, réduit celui-ci à un simple moment de la notion. — Il suit de là qu'ici l'universel n'est plus une forme extérieure au contenu, mais la forme véritable du contenu, la forme qui tire d'elle-même son contenu; que c'est, en d'autres termes, la notion de la chose qui se développe elle-même. Par conséquent, à ce point de vue, la pensée n'a d'autre contenu qu'elle-même, que ses déterminations propres, et qui constituent le contenu immanent de la forme. Ce qu'elle cherche, et ce qu'elle trouve dans l'objet c'est simplement elle-même. Par conséquent encore, si l'objet se distingue ici de la pensée, c'est seulement qu'il a la forme de l'être, de ce qui subsiste pour soi (1). Ainsi la pensée se trouve ici placée vis-à-vis de l'objet dans un rapport complétement libre (2).

(1) *Des Für-sich-Bestehens* :

(2) Hégel ne veut point dire qu'ici l'objet est étranger ou extérieur à la pensée, puisque la pensée est, tout au contraire, l'unité réelle du sujet et de l'objet, et qu'elle est identique avec l'objet, comme il est dit immédiatement après dans la phrase qui suit; ce qui fait que l'objet n'est plus ici l'objet de la conscience ou en tant que conscience, mais l'objet de la pensée, et en tant que pensée. Ce qu'il veut dire, par conséquent, c'est qu'ici au point de départ, dans ce moment immédiat de la pensée, l'objet n'existe encore que virtuellement comme pensée. Et en disant que la pensée est en face de l'objet dans un rapport complétement libre avec lui (*in einem vollkommen freien Verhältniss*), Hégel n'a pas entendu dire que l'objet est extérieur à la pensée, mais au

Dans cette pensée identique avec son objet, l'intelligence atteint sa forme parfaite, son but; car elle est maintenant en réalité ce qu'elle devait être lorsqu'elle se trouvait dans son état immédiat, c'est-à-dire elle est la vérité ou la raison qui se connaît elle-même (1). Le savoir constitue maintenant la subjectivité de la raison, et la raison objective est posée comme savoir. Cette compénétration du sujet pensant et de la raison objective est le résultat final auquel aboutit le développement de l'esprit théorétique à travers les sphères qui précèdent la pensée, c'est-à-dire à travers l'intuition et la représentation.

§ 469.

L'intelligence qui, en tant qu'intelligence théorétique, s'approprie la déterminabilité immédiate, par cette prise de possession complète se trouve maintenant établie dans son domaine. Par la dernière négation de l'immédiatité elle est virtuellement posée de telle façon que c'est elle-même qui détermine son contenu (2). La pensée, en tant que libre notion, est maintenant libre aussi suivant le contenu. L'intelligence qui se sait comme principe déterminant du contenu, lequel n'est pas moins déterminé comme con-

contraire, que l'objet se trouvant ici, dans cette sphère, identifié avec la pensée, l'intelligence en tant que pensée ne rencontre plus une limite, un obstacle dans l'objet, et qu'en ce sens elle est complètement libre.

(1) *Die sich wissende Wahrheit, die sich selbst erkennende Vernunft.*

(2) *Dass für sie der Inhalt durch sie bestimmt ist : que* (c'est) *pour elle* (que) *le contenu est déterminé par elle.*

tenu qui lui appartient en propre que comme contenu qui est (1), cette intelligence est volonté (2).

(*Zusatz.*) La pensée pure constitue d'abord un rapport simple (3), et où elle est comme plongée dans la chose (4). Mais cette activité (5) devient nécessairement aussi un objet à elle-même (6). Par là que la connaissance suivant la notion ne sort pas d'elle-même en connaissant l'objet, elle doit connaître que ses déterminations sont les déterminations mêmes de la chose, et, réciproquement, que les

(1) *Der ebenso der ihrige, wie als seyend ist.*

(2) C'est-à-dire est devenue volonté. Car l'acte volontaire, ainsi que le contenu de cet acte, sont essentiellement déterminés par l'intelligence. C'est donc un contenu qui appartient en propre (*der Ihrige*, un contenu sien) à l'intelligence; et de plus c'est un contenu qui est (*seyend*), c'est-à-dire qui a l'être, ou, si l'on veut, une réalité immédiate, la réalité qui appartient à l'être. Car ce qu'on a ici c'est la volonté dans sa forme la plus immédiate et la plus abstraite. Cette partie de la philosophie de l'esprit touchant la volonté et les divers moments de la volonté — le désir, le franc arbitre, la liberté, ainsi que le rapport de la volonté et de l'intelligence, — Hégel l'a reprise et développée dans sa *Philosophie du droit* (Introduction). Voy. aussi *Logique*, § 232-235.

(3) *Unbefangenes*, expression intraduisible, et qui veut dire que la pensée pure n'est d'abord qu'elle-même, dans sa sphère propre, et dans sa simplicité.

(4) *In die Sache versenktes Verhalten :* littéralement : (la pensée est) *un se rapporter plongé dans la chose;* c'est-à-dire que la pensée pure (pure en ce sens qu'elle n'est que la pensée) n'est d'abord que la chose dont elle est la pensée, et qui est aussi une pensée. C'est en ce sens qu'elle est plongée, absorbée dans la chose. Le mot *Verhalten* exprime le mouvement, l'activité de la pensée qui, plongée dans la chose, parcourt la série des rapports.

(5) *Dies Thun.*

(6) *Wird sich selbst gegenständlich* : *devient objet, s'objective à elle-même*; car la volonté est une objectivation de l'intelligence, et une objectivation de l'intelligence pour l'intelligence elle-même. Ainsi dans

déterminations qui ont une valeur, une existence objective, sont ses propres déterminations. C'est en se reproduisant ainsi en rentrant ainsi en elle-même (1), que l'intelligence devient volonté. Un tel passage n'existe pas, il est vrai, pour la conscience vulgaire; et la représentation sépare plutôt qu'elle n'unit la pensée et la volonté. Mais, ainsi que nous venons de le voir, c'est en réalité la pensée qui se détermine comme volonté (2), et c'est elle qui demeure la substance de cette dernière, de telle sorte qu'il ne saurait y avoir de volonté sans pensée (3), et que l'homme le plus grossier n'a une volonté qu'autant qu'il pense, tandis que l'animal n'a point de volonté, parce qu'il ne pense point (4).

la volonté l'intelligence se donne un objet à elle-même. Par là elle n'est plus plongée, absorbée dans la chose.

(1) *Durch diese Erinnerung, — durch dies In-sich-gehen.* En se donnant cet objet l'intelligence se reproduit, et, pour ainsi dire, se répète elle-même, en entrant plus profondément en elle-même.

(2) *Das Denken das sich selbst zum Willen Bestimmende : la pensée* (est) *ce qui se détermine soi-même comme volonté.* Le mot *zum* exprime le mouvement de la pensée, et son passage dans la volonté.

(3) Et ce rapport on ne doit pas se le représenter comme si la pensée, après avoir déterminé la volonté, se retirait de celle-ci dans ce qu'on appelle acte volontaire, mais comme étant et se continuant dans l'acte volontaire, et comme faisant, suivant l'expression du texte, la substance, le substrat de cet acte, de telle sorte que cet acte n'est ce qu'il est que parce qu'il contient la pensée. En d'autres termes, la volonté c'est la pensée qui se détermine elle-même objectivement, qui se crée un contenu, un monde objectif qui n'est plus le monde objectif de la conscience, ni de la représentation, mais le monde objectif de la pensée. C'est la pensée pure qui se réalise objectivement, qui devient pensée, esprit pratique.

(4) C'est là le vrai dans cette question. L'animal n'a pas de volonté proprement dite, parce qu'il ne pense pas dans l'acception propre du mot. Car penser, c'est penser la loi, l'universel, l'unité ; et vouloir

b.

ESPRIT PRATIQUE.

§ 470.

L'esprit, en tant que volonté, se sait comme esprit qui se détermine lui-même et en lui-même, et qui se remplit de sa propre substance (1). Cet être-pour-soi ou cette individualité concrète fait l'existence ou la réalité de l'idée de l'esprit. En tant que volonté, l'esprit entre dans la sphère de la réalité ; en tant que savoir, il demeure dans le champ de la généralité de la notion (2). — En tant qu'elle se donne elle-même un contenu, la volonté demeure en elle-même (3), elle est libre. C'est là sa notion déterminée. Sa finité vient de ce formalisme qui consiste en ce que le contenu qu'elle se donne elle-même (4) n'est d'abord que la déterminabilité abstraite, que c'est surtout sa déterminabilité (5), mais

c'est vouloir suivant la loi, on la loi, l'universel et l'unité, ce qui est en dehors et au-dessus de la nature de l'animal. Cf. 2° *Introd.*, ch. IV.

(1) *Sich in sich beschliessend und sich aus sich erfüllend.*

(2) Par savoir (*Wissen*), il ne faut pas entendre le savoir (l'idée) philosophique qui contient l'intelligence et la volonté, l'esprit subjectif et l'esprit objectif, mais le savoir en général, et tel qu'il se produit dans l'intelligence et l'esprit subjectif. Ce savoir *ist in dem Boden der Allgemeinheit des Begriffs, est, se développe sur le terrain de la généralité de la notion,* c'est-à-dire dans la sphère générale, abstraite et, en un certain sens, indéterminée de la pensée, tandis que, par la volonté, l'esprit et la pensée elle-même entrent dans la sphère de la réalité (*in die Wirklichkeit*), dans une sphère objective plus déterminée, plus concrète et qui enveloppe le savoir lui-même.

(3) *Bei sich ist.*

(4) *Sein Durch sich-Erfülltseyn.*

(5) *Die seinige überhaupt.* C'est une déterminabilité abstraite précisément parce que c'est surtout *sa* déterminabilité, la déterminabilité de

que ce n'est pas encore la déterminabilité qui s'est identifiée avec la raison développée. La détermination de la volonté virtuelle (1) consiste à amener à l'existence la liberté dans sa volonté formelle, et par suite la fin que celle-ci doit réaliser consiste à se remplir de sa notion, c'est-à-dire à faire de la liberté sa déterminabilité, son contenu et son but, ainsi que son existence (2); cette notion, la liberté, ne saurait être que comme pensée. La volonté ne peut devenir esprit objectif (3) qu'en s'élevant à la volonté pensante, — qu'en se donnant ce contenu qu'elle ne saurait se donner que comme volonté qui se pense elle-même (4).

Remarque.

La vraie liberté, en tant que moralité sociale (5), est fondée sur ce que la volonté n'est pas une volonté subjective, une volonté qui a pour fin des intérêts égoïstes, mais

la volonté qui ne s'est pas encore identifiée avec la raison développée, (*entwickelten Vernunft*) avec la raison, ou, si l'on veut, avec l'idée telle que celle-ci existe dans l'esprit objectif, c'est-à-dire dans l'état, dans la religion, etc.

(1) *An sich seyenden Willens* : *de la volonté qui est en soi*, c'est-à-dire de la volonté telle qu'elle est d'abord dans son état abstrait et immédiat.

(2) C'est-à-dire la volonté virtuelle, ou en soi, en se développant suivant la notion, donne une existence à la liberté, la réalise dans la volonté formelle, c'est-à-dire encore, supprime la volonté formelle, et devient ainsi la libre volonté, la volonté qui fait de la liberté son contenu, son but, son existence même.

(3) *Sich zum objectiven Geiste zu machen* : *se faire*, *se façonner lui-même de manière à devenir esprit objectif.*

(4) *Als sich denkender Wille*. La volonté qui est l'œuvre de la pensée, et qui existe à la condition d'être pensée, et en tant que pensée.

(5) *Sittlichkeit* § 514.

un contenu général. Un tel contenu n'est que dans la pensée, et par la pensée. Vouloir exclure la pensée de la vie sociale, de la religion, du droit, etc., c'est une tentative tout aussi superficielle qu'absurde.

(*Zusatz.*) Nous avons vu l'intelligence se produire comme esprit qui se replie de l'objet sur lui-même, qui se reproduit lui-même dans ce dernier, et qui connaît dans son activité interne le monde objectif (1). Par contre, nous avons maintenant la volonté qui va s'objectivant, mais qui offre encore la forme d'une activité intérieure qui ne s'est pas affranchie de sa subjectivité. — Cependant, ici dans la sphère de l'esprit subjectif, nous ne devons suivre cette objectivation de l'esprit (2) que jusqu'au point où l'intelligence volitive devient esprit objectif, c'est-à-dire jusqu'au point où le produit de la volonté cesse d'être une simple jouissance (3), et commence à se changer en fait et en action (4).

Les degrés que marque le développement de l'esprit pratique sont en général les suivants.

D'abord la volonté apparaît sous sa forme immédiate, où

(1) *Und seine Innerlichkeit für das Objective erkennende Geist*, etc. — *Erkennen* veut dire connaître et reconnaître, constater, affirmer. Ainsi l'intelligence connaît et reconnaît en elle-même l'objet, qui est son objet, qui est son être intérieur, sa propre intériorité, c'est-à-dire qui n'est plus un objet extérieur, un objet donné du dehors, ainsi que cela a lieu dans la conscience.

(2) *Aeusserlichmachung*, mot qui est ici l'équivalent de l'autre, *Objectivirung*, employé dans la phrase qui précède; car la volonté est une objectivation de la pensée, où la pensée se rend, en ce sens, extérieure, ou rend extérieure son intériorité.

(3) *Genuss.*

(4) *Thun und Handlung.*

elle ne s'est pas encore posée comme intelligence libre, et qui détermine d'une façon objective, mais où elle se trouve seulement comme principe qui détermine ainsi objectivement (1). Elle est de cette façon 1°) *sentiment pratique*; elle a un contenu individuel, et elle est elle-même une volonté immédiatement individuelle, une volonté subjective qui se sent, il est vrai, ainsi que nous venons de le dire, comme volonté objectivement déterminante, mais qui ne possède pas encore un contenu affranchi de la forme de la subjectivité, d'un contenu vraiment objectif et universel en et pour soi. Cela fait que la volonté n'est d'abord libre qu'en soi, ou suivant sa notion. Dans l'idée de la volonté, au contraire, il y a ceci : c'est que la volonté doit faire de sa notion, de la liberté elle-même son contenu ou sa fin. C'est lorsqu'elle a accompli cette tâche qu'elle devient esprit objectif, qu'elle se construit elle-même le monde de sa liberté, et qu'elle donne ainsi à son véritable contenu une existence indépendante. Mais cette fin elle ne l'atteint qu'en s'affranchissant de son individualité, et en se donnant à travers cet universel qui n'est qu'en soi un contenu universel en et pour soi.

2°) En se développant sur cette voie, la volonté arrive au second degré où elle est en tant que *désir* (2). Ici cet

(1) *Findet sich nur als solches objectives Bestimmen.* C'est le moment immédiat et passif de l'esprit pratique. où l'esprit pratique détermine bien objectivement, mais où il *se trouve déterminer ainsi*, c'est-à-dire où il ne détermine pas ainsi par une activité médiate, propre et intrinsèque. Le *findet sich* exprime l'élément immédiat, sensible et contingent qui se reproduit ici dans l'esprit pratique. C'est l'équivalent de l'autre expression ci-dessous *fühlt sich-se sent*.

(2) Nous voyons reparaître ici le *Trieb* que nous avons déjà rencontré au § 427, comme nous rencontrons aussi de nouveau le *Gefühl*.

accord de sa déterminabilité interne avec l'objectivité qui ne lui est que donnée dans le sentiment la volonté le change en un accord qui doit être posé par elle-même.

3°) Le développement ultérieur consiste en ce que les divers désirs particuliers sont subordonnés à un désir général, au bonheur. Mais par là que cet universel n'est que l'universel de la réflexion, il demeure comme un élément extérieur aux désirs particuliers (1), et il n'est mis en rapport avec ces derniers que par la volonté individuelle purement abstraite, — par le *franc arbitre* (2). La généralité indéterminée du bonheur, ainsi que la particularité immédiate du désir, et l'individualité abstraite du franc arbitre constituent une réalité imparfaite dans leur état d'extériorité réciproque (3). C'est ce qui fait qu'ils s'ab-

Mais, ainsi qu'on le verra plus loin § 474, le *Trieb* a ici une autre signification. Car de même que le sentiment pratique n'est plus ici le simple sentiment, ou le sentiment tel qu'il existe dans la sphère de la conscience, mais le sentiment où a pénétré l'intelligence et qui est mu par l'intelligence, de même le désir est ici un désir autre que celui qui s'éveille dans la conscience. On pourrait le rendre aussi par *motif*.

(1) Le texte a : il demeure quelque chose d'extérieur *dem Besonderen der Triebe*, à ce qu'il y a de particulier dans les désirs.

(2) *Die Willkür*, que nous avons traduit par *franc arbitre*, expression qui doit être entendue non dans le sens où on la prend ordinairement, mais dans le sens plus déterminé et spécial de volonté arbitraire, contingente et subjective, à la différence de la volonté objective et rationnelle. Voy. plus loin § 474 et suiv. Cf. aussi logique § 145. *Zus.*

(3) *Sind in ihrer gegenseitigen Aeusserlichkeit etwas Unwahres : sont quelque chose qui n'est pas vrai* (de faux) *dans leur extériorité réciproque*. Le franc arbitre constitue une *individualité abstraite* (*abstracte Einzelnheit*) par cela même que c'est une volonté arbitraire et contingente. Ces trois moments de l'esprit pratique constituent quelque chose de faux, une unité, une réalité imparfaite, en ce qu'ils ne sont pas liés, comme on le verra, par un rapport nécessaire, et surtout en ce que le

sorbent dans l'universel concret, dans la notion de la liberté, dans la volonté proprement dite (1), qui, comme nous l'avons remarqué, fait la fin du développement de l'esprit pratique.

§ 471.

L'esprit pratique contient d'abord, en tant que volonté formelle ou immédiate, un double *devoir* (2), dont l'un 1°) consiste dans l'opposition de la déterminabilité que l'esprit pose lui-même, et de la déterminabilité immédiate qui reparaît (3), c'est-à-dire de son existence et de son état (4), ce qui dans la conscience se développe aussi comme rapport en face des objets extérieurs (5). 2°) Cette première

bonheur qui fait leur unité n'est qu'un moment indéterminé, indéterminé en ce sens qu'il n'est pas le principe déterminant, l'unité concrète des désirs et du libre arbitre, ce qui fait que ces trois moments demeurent extérieurs l'un à l'autre dans leur rapport. Voy. sur ce passage § 473-481.

(1) *Wollenden Willen : une volonté qui veut*, qui veut sérieusement, qui s'impose, et qui détermine d'une façon nécessaire.

(2) *Sollen*, dans le sens de *devoir être*, de ce qui doit être, mais qui n'est pas encore. Ainsi l'esprit pratique *doit être* d'abord, et il n'est ce qu'il doit être qu'en se développant.

(3) *Wieder eintretend* : qui reparaît ici.

(4) *Sein Daseyn und Zustand* : ce qui constitue l'élément immédiat, l'immédiatité de l'esprit pratique. L'esprit pratique à son point de départ. *est là* (*Da-seyn*), et il est dans un certain état (*Zustand*).

(5) *Gegen äussere Objecte* : en face et contre (*gegen*) des objets extérieurs que la conscience en se développant s'assimile, et fait disparaître en tant qu'objets extérieurs. Ainsi il y a ici aussi un rapport analogue, mais non identique avec celui qui a lieu dans la conscience. Car le développement, ou, ce qui revient au même, l'existence concrète, la réalité de la conscience implique un moment immédiat, et le passage de ce

détermination de soi-même (1), en tant qu'elle est elle aussi une détermination immédiate, ne s'élève pas d'abord à l'universalité de la pensée, et, par suite, cette universalité constitue virtuellement à l'égard de cette détermination un moment qui doit être, et un moment qui doit être suivant la forme, mais qui peut être aussi suivant le contenu (2). C'est là une opposition qui n'est d'abord que pour nous (3).

moment à la médiation, médiation dans et par laquelle la conscience supprime l'objet extérieur. Ici on n'a plus ni la conscience, ni l'objet extérieur, mais l'esprit pratique qui doit être, qui doit se réaliser en posant son objet, son contenu, mais qui n'est pas encore ce qu'il doit être. Il est donc dans un état immédiat vis-à-vis de cet objet, de ce contenu.

(1) *Jene erste Selbstbestimmung*; c'est-à-dire *la déterminabilité que l'esprit pose lui-même* (*aus ihm gesetzten Bestimmtheit*) dont il est question ci-dessus.

(2) Ainsi il y a d'abord, au point de départ, un double *devoir* que l'esprit pratique n'a pas encore réalisé, mais qu'il doit réaliser. L'esprit pratique *est* d'abord ; c'est là sa détermination immédiate, son immédiatité. Mais par là même qu'il est esprit pratique, qu'il est volonté *il pose lui-même une déterminabilité*, c'est-à-dire il entre en conflit avec son état immédiat, et le supprime. C'est là une première réalisation de ce devoir. Cependant cette déterminabilité que pose l'esprit pratique lui-même, ou cette détermination de soi-même qui constitue comme le côté actif de cette opposition, ou médiation, n'est d'abord elle aussi qu'à l'état immédiat, et, par conséquent, elle n'est elle aussi à l'égard de son existence concrète et médiate, ou, comme dit le texte, à l'égard de l'universalité de la pensée (*Allegmeinheit des Denkens*),— car le vrai universel, l'universel de la pensée spéculative, est l'universel concret et médiat, l'universel qui contient l'opposition et la différence — qu'un devoir, qu'un moment qui doit être. Par conséquent, le *devoir* affecte également les deux termes ou côtés de l'opposition, ce qui fait le double devoir dont il est ici question.

(3) Pour nous qui la considérons, et qui ne sommes pas encore ici dans cette opposition.

α) SENTIMENT PRATIQUE.

§ 472.

Dans l'esprit pratique, la détermination de soi est d'abord d'une façon immédiate, et partant formelle, ce qui fait que cet esprit se trouve comme individualité déterminée dans sa nature interne (1). Il est ainsi sentiment pratique (2). Comme dans cet état il constitue virtuellement une subjectivité identique, mais identique d'une identité simple (3),

(1) Dans cet état immédiat l'esprit pratique se trouve, ou, ce qui revient ici au même, se sent (voy. plus haut p. 220) non comme esprit dans sa forme générale, mais comme esprit dans sa forme individuelle et immédiatement individuelle, et comme déterminé dans sa nature interne, c'est-à-dire comme esprit dont le contenu pratique est encore à l'état purement interne et enveloppé.

(2) *Praktische Gefühl* : qui est autre que le sentiment que nous avons rencontré dans l'âme d'abord, puis dans la conscience, et enfin dans l'intelligence (voy. § 447), car non-seulement il contient l'intelligence, mais il pose lui-même son contenu et son objet, et par suite il est virtuellement (*an sich*) identique avec la raison, c'est-à-dire avec la raison concrète, et développée (voy. ci-dessus p. 214).

(3) Le texte a : *einfach identische Subjectivität ist* : *il* (le sentiment pratique) *est subjectivité identique simplement*, etc. *Einfach*, *simplement* ou *d'une façon simple*, est ici employé dans le sens où l'emploie souvent Hégel, dans le sens, voulons-nous dire, d'immédiat, ou d'abstrait. Ainsi le sentiment pratique est une subjectivité qui est virtuellement identique avec la raison. Cette identité, par cela même que c'est une identité virtuelle, est aussi une identité simple, c'est-à-dire elle n'est pas cette identité médiate et concrète qui est l'identité de la raison développée. Et le sentiment pratique est une subjectivité, non en ce sens que nous sommes encore dans la sphère de l'esprit subjectif, mais en ce sens que le contenu du sentiment pratique n'est pas le vrai contenu, le contenu objectif développé.

avec la raison, il possède bien le contenu de la raison, mais il le possède dans sa forme immédiatement individuelle, et partant naturelle, contingente et subjective, ce qui fait que ce contenu peut bien être virtuellement conforme à la raison, mais qu'il peut aussi se déterminer suivant ce qu'il y a de particulier dans les besoins, dans l'opinion, etc., ainsi que suivant la subjectivité qui se sépare de l'universel (1).

Remarque.

Lorsqu'on en appelle au sentiment du droit ou au sentiment moral, ou au sentiment religieux de l'homme, ou bien à ses penchants bienveillants, ou à son cœur en général, c'est-à-dire au sujet, en tant que tous ces différents sentiments pratiques se trouvent réunis en lui, on a raison de faire cet appel, 1°) en ce sens que ce sont là des déterminations propres et immanentes du sujet, et 2°) aussi en ce sens que l'on oppose le sentiment à l'entendement, car il se peut que le premier contienne le tout (2), à la différence des abstractions exclusives du dernier. Mais le sentiment peut aussi être un sentiment exclusif, accidentel et mauvais. L'être rationnel qui, en tant que pensée, revêt la forme de la raison, possède le même contenu que le bon

(1) *Aus der gegen das Allgemeine sich für sich setzenden Subjectivität : de* (*aus*) ou *suivant la subjectivité qui se pose pour soi en face de l'universel*, c'est-à-dire de l'uoiversel concret, ou développé.

(2) *Die Totalität seyn kann : peut être la totalité* : c'est-à-dire qu'à cet égard il vaut plus que l'entendement, qu'il constitue un état, un moment plus concret que l'entendement qui sépare, qui s'en tient à des catégories abstraites et exclusives.

sentiment pratique, mais il existe dans son universalité et dans sa nécessité, avec sa nature objective et réelle.

Il est, par conséquent, absurde de croire que le droit et le devoir perdent de leur contenu et de leur valeur en passant du sentiment à la pensée ; car c'est bien ce passage qui élève le sentiment à sa vérité. Et il n'est pas moins absurde de considérer l'intelligence comme un élément superflu et même nuisible à l'égard du sentiment, du cœur et de la volonté. Ce n'est pas dans l'individualité du sentiment comme tel, mais bien et seulement dans l'universel de l'intelligence que le cœur et la volonté peuvent trouver le vrai, ou, ce qui revient au même, la rationnalité véritable. La difficulté que rencontre ici l'entendement vient de ce qu'il sépare arbitrairement les diverses facultés de l'âme, le sentiment, la pensée, et qu'après les avoir ainsi séparées, il ne peut supprimer cette séparation, et qu'il est ainsi impuissant à entendre comment dans l'homme c'est une seule et même raison qui existe comme sentiment, comme volonté et comme pensée. A cette difficulté vient s'en ajouter une autre : c'est que les idées, telles que les idées de Dieu, du droit, de la justice, qui ne sont que du ressort de l'esprit pensant, peuvent tomber aussi dans la sphère du sentiment. Cependant le sentiment n'est que la forme de l'individualité particulière et immédiate du sujet, forme sous laquelle ce contenu peut, comme tout autre contenu objectif (qui, d'ailleurs, reçoit de la conscience aussi une existence objective) (1), être posé.

(1) Le texte a : *auquel la conscience aussi attribue une objectivité (Gegenständlichkeit)* ; c'est-à-dire qui se pose aussi comme objet de, et dans la conscience.

On doit, par conséquent, se méfier, et plus que se méfier du sentiment et du cœur, lorsque ceux-ci sont en opposition avec la pensée rationnelle touchant le droit, le devoir, la loi, etc.; car si l'on trouve qu'il y a plus dans le sentiment que dans cette pensée, ce plus n'est que l'élément subjectif particulier, l'élément apparent, passager et arbitraire. Par la même raison, dans l'étude scientifique du sentiment, ce n'est pas à son contenu, mais simplement à sa forme, car le contenu en tant que pensée constitue bien plutôt les déterminations propres (1) de l'esprit dans leur universalité et dans leur nécessité, c'est-à-dire les droits et les devoirs (2). Pour ce qui est de l'étude exclusive et spéciale des sentiments pratiques tels que les penchants, il n'y a que les sentiments égoïstes, bas et mauvais, qui pourraient en faire l'objet; car il n'y a que ces sentiments qui appartiennent à l'individualité qui se renferme en elle-même dans un état d'opposition avec l'universel. Le contenu de ces sentiments est opposé à celui des droits et des devoirs. Mais c'est précisément de leur opposition avec ces derniers que ces sentiments tirent leur détermination spéciale (3).

(1) *Selbstbestimmungen.*

(2) Car, comme on est ici dans la sphère de l'esprit pratique, les déterminations propres de l'esprit (propres précisément en ce sens que l'esprit y existe dans sa forme générale et nécessaire) ce sont les droits et les devoirs. Seulement, ces déterminations sont des déterminations pensées, ce ne sont pas des déterminations qui soient du ressort du sentiment, et, par conséquent, elles appartiennent à une plus haute sphère, à la sphère de l'esprit objectif.

(3) *Nähere Bestimmtheit : la déterminabilité plus proche, celle qui les touche de plus près*, qui les caractérise, et les fait ce qu'ils sont.

§ 473.

Le sentiment pratique contient le *devoir*, la détermination de soi à l'état virtuel (1), en rapport avec une individualité immédiate, qui n'a une valeur que dans sa conformité avec cette détermination. Comme dans cet état immédiat la détermination objective leur fait encore défaut à tous deux (2), ce rapport du besoin avec l'existence (3) est le sentiment tout à fait subjectif et superficiel de l'*agréable* et du *désagréable*.

Remarque.

Le plaisir, la joie, la douleur, la honte, le repentir, le contentement intérieur, etc., ne sont, d'une part, que des modifications du sentiment pratique formel en général ; mais, d'autre part, ils diffèrent par leur contenu, qui fait la déterminabilité de ce qui doit être.

La fameuse question sur l'origine du mal (4) dans le monde appartient à ce point de vue du sentiment pratique

(1) C'est-à-dire le *devoir* est la détermination de soi du sentiment pratique, mais une détermination qui n'est qu'en soi (*als an sich seyend*) dans ce sentiment.

(2) A l'individualité immédiate (*seyende Einzelnheit, l'individualité qui est*) *et au devoir*, qui n'est ici qu'une détermination de soi (*Selbstbestimmung*) en soi.

(3) *Des Bedürfnisses auf das Daseyn.* Car le devoir, ce qui doit être et n'est pas encore, constitue un besoin, et un besoin qui est en rapport avec *l'existence*, c'est-à-dire ici l'individualité immédiate.

(4) *Uebels*, mal physique, comme on l'appelle, mais qu'il serait plus exact d'appeler mal sensible, à la différence de *Böse*, mal moral. Voy. § 508 et suiv.

formel, autant du moins qu'on n'entend d'abord par mal que le désagréable et la douleur. Le mal n'est rien autre chose que la disproportion de ce qui est et de ce qui doit être (1). Ce devoir être a plusieurs significations, et comme les fins contingentes prennent également la forme de ce devoir, il en a un nombre infini. Relativement à ces fins, le mal est simplement le droit que l'on exerce d'après ce qu'il y a de vain et d'insignifiant dans leur représentation (2). Elles-mêmes sont déjà le mal. La finité de la vie et de l'esprit réside dans cette scission (3), qui fait que la vie et l'esprit contiennent leur contraire comme élément négatif (4), et qu'ils constituent ainsi la contradiction qu'on

(1) *Unangemessenheit des Seyns zu dem Sollen* : *la disproportion, le désaccord de l'être avec le devoir.*

(2) *An der Eitelkeit und Nichtigkeit ihrer Einbildung.* Nous traduisons *Einbildung* par représentation, bien que ni représentation, ni imagination, qui en est une traduction encore plus littérale, ne rendent pas exactement la pensée du texte. Car *Einbildung* n'a pas seulement un sens subjectif, et qui se rapporte à celui qui *se représente ou imagine la chose ainsi*, mais à la chose elle-même, c'est-à-dire ici au mal, et à ces fins contingentes, qui sont comme autant de formes du mal. Ainsi ce qu'il y a de vain et d'insignifiant dans leur représentation, c'est-à-dire dans le mode dont ces fins se représentent en se produisant dans l'esprit, constitue leur nature même, ainsi que c'est dit plus explicitement dans la phrase qui suit. Par conséquent, ces fins, si insignifiantes qu'elles soient, par là qu'elles sont des moments de l'esprit pratique, constituent un devoir, ou ce qui doit être, qu'on a le droit de réaliser, un besoin qu'on a le droit de satisfaire.

(3) *Fällt in ihr Urtheil* : *tombe dans leur jugement*, etc.

(4) *Das von ihnen abgesonderte Andere zugleich als ihr Negatives in ihnen haben* : littéralement : *L'autre qui est séparé d'eux* (de la vie et de l'esprit), *ils l'ont en même temps en eux comme leur* (moment) *négatif*. — Ainsi la vie et l'esprit, ou, si l'on veut, l'être vivant et l'être spirituel sont finis (et ici il s'agit de la finité en tant que mal, et cette forme du mal qui est la douleur), parce qu'il y a en eux ce contraire, cette néga-

appelle le mal. Dans l'être privé de vie il n'y ni mal, ni douleur, parce que dans la nature inorganique la notion n'entre pas en opposition avec son existence, et qu'en se différenciant elle n'est pas en même temps le sujet de la différence. Une telle différenciation existe au contraire dans la vie, et plus encore dans l'esprit, ce qui entraîne ce devoir. Et c'est cette négativité, c'est-à-dire la subjectivité, le moi, la liberté qui constituent les principes du mal et de la douleur (1). Jacob Bœhm a conçu le mal (2) comme peine et souffrance, et comme source de la nature et de l'esprit.

tion, le devoir, ce qui doit être, qui y demeure à l'état de négation, ou comme une négation qui n'est pas encore supprimée. Car l'esprit supprime la négation et triomphe par là de la douleur. C'est là ce qu'exprime le terme *fällt* (voy. note précéd.), qui indique que la douleur est dans cette contradiction, dans ce moment.

(1) Dans la nature il y a bien la différence, mais les termes différenciés demeurent extérieurs l'un à l'autre, ils ne sont pas réunis dans un sujet qui fait leur unité ; et par suite il n'y a pas de douleur dans la nature, du moins dans la nature inanimée. Car la douleur suppose la contradiction qui a lieu dans un seul et même sujet, contradiction que le sujet n'a pas supprimée, mais qu'il doit supprimer. Et c'est ce devoir qui engendre la douleur. Comme l'être vivant possède cette subjectivité et cette unité, la douleur est un attribut de l'être vivant. Et comme la subjectivité de l'esprit est une subjectivité plus concrète que celle de l'être vivant, en ce que la contradiction y est plus profonde, l'esprit souffre plus encore que l'être vivant. — Dans la nature inorganique et morte, dit le texte, il n'y a ni mal, ni douleur, parce que la notion *seinem Deseyn nicht gegenübertrit*, *ne se place pas en face de son existence*. En effet, la contradiction vient de ce que l'existence (*Daseyn*) ne correspond pas à la notion, ou, ce qui revient au même, de ce que la notion ne correspond pas avec elle-même dans un de ses moments, ce qui amène le *devoir*.

(2) *Ichheit*. Voy. sur ce point Hégel, *Histoire de la philosophie*. — Jacob Bœhm.

(*Zusatz.*) Quoique la volonté ait dans le sentiment pratique la forme de l'identité simple avec elle-même, cette identité contient cependant déjà la différence; car si, d'un côté, le sentiment pratique se reconnaît comme se déterminant lui-même d'une façon objective, ou, si l'on veut, comme un moment déterminé en et pour soi (1), d'un autre côté, il se reconnaît aussi comme déterminé d'une façon immédiate, ou du dehors; comme soumis à la déterminabilité d'affections qui lui sont étrangères. La volonté sensible est, par conséquent, la volonté qui compare sa détermination immédiate et qui vient du dehors avec la détermination posée par sa nature propre. Comme la seconde détermination implique ce qui doit être, la volonté demande à l'affection qu'elle s'accorde avec elle (2). Cet accord, c'est l'agréable; le désaccord, c'est le désagréable (3).

(1) *Weiss sich einerseits als objectivgiltiges Selbestbstimmen, als an-und-fûr-sich-bestimmtes* : le sentiment pratique *se sait, d'un côté, comme un se déterminer soi-même qui a une valeur objective, comme un se déterterminer en et pour soi.*

(2) C'est-à-dire avec cette seconde détermination (*Bestimmtseyn*, façon dont on est déterminé), avec ce qui doit être.

(3) Ainsi, par là que le sentiment pratique est un moment immédiat, si, d'un côté, il constitue une identité simple avec lui-même, en ce qu'il se pose et se sait comme principe déterminant de son objet, d'un autre côté, il laisse encore pénétrer un élément qui lui est étranger (*fremden*), en tant qu'il est ce principe; il laisse pénétrer, voulons-nous dire, l'élément naturel et sensible, *l'affection*. Par conséquent, la volonté est ici volonté sensible (*fühlende Wille*), une sorte de mélange de volonté et de sensibilité; en d'autres termes, elle n'est pas la volonté qui se détermine absolument par elle-même, et par ce qui doit être, mais qui cherche un certain accord de la sensibilité et de ce qui doit être.

Mais cette déterminabilité interne avec laquelle l'affection est mise en rapport est elle aussi une déterminabilité encore immédiate, qui appartient à mon individualité naturelle, — c'est une déterminabilité encore subjective, et simplement sentie (1). Cela fait que le jugement (2) qui se produit dans ce rapport n'est qu'un jugement tout à fait superficiel et contingent. Voilà pourquoi dans les affaires importantes il est fort indifférent que telle chose soit agréable ou désagréable.

Cependant le sentiment pratique contient d'autres déterminations que les déterminations superficielles que nous venons d'indiquer (3).

Il y a, voulons-nous dire, *en second lieu,* des sentiments qui, par là que leur contenu vient de l'intuition ou de la représentation, surpassent le sentiment de l'agréable et du désagréable. A cette classe appartiennent le contentement, la joie, l'espérance, la crainte, l'angoisse, le chagrin, etc. — La joie, c'est le sentiment de l'accord passager de mon être entier (4) avec tel événement, telle chose ou telle personne. Le contentement est, au contraire, un accord durable, paisible et qui n'offre pas ce caractère d'intensité. — Cet accord est plus vif dans la gaieté. — La crainte est le sentiment de mon individualité,

(1) Cf. plus haut, § 471.

(2) Jugement (*Urtheil*) dans le sens hégélien. Il y a, en effet un jugement où les différences, la sensibilité et ce qui doit être, sont mis en rapport.

(3) Ce qui suit marque le développement et les moments plus médiats du sentiment pratique.

(4) *An-und-für-sich-bestimmtseyns : de l'être déterminé en et pour soi.*

et d'un mal qui menace de détruire le sentiment de soi-même. — Dans la frayeur, je sens le brusque désaccord d'un élément extérieur avec le sentiment positif de soi-même.

Tous ces sentiments n'ont pas de contenu qui leur soit inhérent, et qui appartienne à leur nature spéciale. C'est du dehors qu'ils tirent leur contenu.

Enfin, il y a une *troisième* espèce de sentiments fondée sur ce que la volonté sensible peut aussi recevoir le contenu qui a sa racine dans la pensée, le contenu substantiel du droit, de la moralité, de la sphère politique et religieuse. Ici nous rencontrons des sentiments qui se distinguent les uns des autres par leur contenu spécial, et qui reçoivent leur justification de ce contenu. — A cette classe appartiennent aussi la honte et le repentir, car ils ont tous les deux leur fondement moral dans la règle. Le repentir est le sentiment du désaccord de mon action avec mon devoir, ou bien encore avec mon intérêt, et, dans les deux cas, avec quelque chose de déterminé en et pour soi.

Mais, en disant que les sentiments dont nous venons de parler en dernier lieu ont un contenu propre, nous ne voulons pas dire que ce contenu, — le contenu moral, religieux, etc., — est nécessairement dans ces sentiments. Que ce contenu ne leur soit pas indivisiblement uni, c'est ce qu'on peut constater d'une façon empirique, puisqu'on peut se repentir d'une bonne action. Il n'est pas non plus absolument nécessaire qu'en considérant le rapport de mon action avec le devoir j'éprouve l'inquiétude et l'émotion qui accompagnent le sentiment, mais je puis,

pour ainsi dire, dissoudre ce rapport dans la conscience représentative, et me borner ainsi à regarder froidement la chose.

Il en est de même des sentiments de la seconde espèce dont il a été question plus haut. Le contenu ne leur appartient pas en propre. Un esprit sérieux, un grand caractère peut voir un événement s'accomplir suivant sa volonté sans en éprouver un sentiment de joie, comme il peut supporter un malheur sans s'en attrister. Chez celui qui se laisse aller à ces sentiments, il y a plus ou moins cette pensée vaine que ces sentiments ont une importance particulière, précisément parce que c'est lui — ce moi particulier — qui jouit ou souffre (1).

β). LE DÉSIR ET LE LIBRE ARBITRE (2).

§ 474.

Ce qui doit être pratiquement constitue un jugement réel. La conformité immédiate et simplement donnée de la déterminabilité qui est avec le besoin est pour la volonté active (3) une négation, et elle ne lui est pas conforme (4).

(1) Et par suite il n'y a pas dans ces sentiments et dans cette pensée vaine (*Eitelkeit*) la loi, l'universel objectif et concret, vis-à-vis duquel la jouissance et la souffrance ne sont que des moments subordonnés.

(2) *Die Triebe und die Willkür*. Cf. plus haut, § 470. Voyez aussi *Logique*, § 145.

(3) Le texte a : *für die Selbstbestimmung des Willens : pour la détermination propre de la volonté* ; ce qui exprime la volonté qui se détermine elle-même, et qui détermine son objet, à la différence de la volonté telle qu'elle existe dans le sentiment pratique.

(4) C'est une conformité (*Angemessenheit*) qui n'est pas conforme,

Pour que la volonté, c'est-à-dire l'unité virtuelle de l'universel et de la déterminabilité (1) soit satisfaite, c'est-à-dire soit pour soi (2), c'est par elle-même (3) que la conformité de sa détermination interne et de l'existence doit être posée. Cependant, par le côté de la forme du contenu, la volonté est encore et d'abord volonté naturelle (comme volonté identique d'une façon immédiate avec sa déterminabilité) (4), c'est-à-dire elle est *penchant* et *inclination* (5). Mais en tant que l'esprit pratique se concentre tout

adéquate à la volonté active, et qui demeure comme une négation de cette volonté, comme un élément négatif que cette volonté n'a pas encore supprimé par cela même que c'est encore une *déterminabilité qui est* (*seyenden Bestimmtheit*) une déterminabilité immédiate.

(1) De la *déterminabilité qui est* (*seyenden Bestimmtheit*), comme il est dit ci-dessus, ou de l'*existence* (*Daseyn*), comme il est dit dans ce qui suit. Car ce sont ici des expressions équivalentes. Cf. plus haut § 473.

(2) Car dans la satisfaction l'unité de l'universel et de l'existence, qui n'est que virtuellement ou en soi, devient pour soi, ou, si l'on veut, une unité concrète et réelle.

(3) C'est-à-dire par la volonté même.

(4) Laquelle constitue ici l'élément sensible, et partant la naturalité de la volonté.

(5) Ainsi le vrai devoir, le devoir concret est un *jugement réel* (*Urtheil reelles*) en ce que les différences font un seul et même contenu, et sont posées par un seul et même principe, par la volonté active, par la volonté qui se détermine elle-même. Ici, au contraire, on a un jugement formel et abstrait. Car bien qu'en se développant dans le sentiment l'esprit pratique se soit déjà élevé au-dessus de cette sphère immédiate et enveloppée de la volonté, et qu'il soit entré dans une sphère plus déterminée, plus médiate et plus active, qu'il soit désir et passion, il ne s'est pas encore affranchi de l'élément immédiat et naturel ; de telle sorte que l'accord de la déterminabilité interne et de la déterminabilité externe de la volonté, de ce qui doit et de ce qui est, est encore un accord extérieur, subjectif et contingent.

entier dans une des déterminations limitées, et qui impliquent une opposition, il est *passion*.

(*Zusatz.*) Que l'affection immédiate s'accorde ou ne s'accorde pas avec la déterminabilité interne de la volonté, c'est chose contingente dans le sentiment pratique. Cette contingence (cette dépendance de la volonté par rapport à l'objet extérieur) est en contradiction avec la volonté qui se reconnaît comme déterminée en et pour soi, — avec la volonté qui sait que l'objet est contenu dans sa subjectivité. C'est ce qui fait que la volonté ne peut s'arrêter à ce point où elle compare sa déterminabilité immanente avec un élément extérieur, et où l'accord de ces deux côtés lui est donné, mais qu'elle doit se développer de façon à ce qu'elle pose son objectivité comme un moment qu'elle détermine elle-même, et qu'ainsi ce soit elle-même qui engendre cet accord, c'est-à-dire sa satisfaction. Par là l'intelligence volitive devient désir, lequel est une détermination subjective de la volonté qui se donne elle-même son objectivité.

On doit distinguer le désir du simple penchant (1). Celui-ci appartient, comme on l'a vu § 427, à la conscience de soi, et, par conséquent, à ce point de vue où l'on n'a pas encore surmonté l'opposition du sujet et de l'objet. Le penchant est quelque chose d'individuel qui ne cherche que l'individuel pour une satisfaction individuelle, momentanée. Le désir, au contraire, par là qu'il constitue une forme de l'intelligence volitive, part de l'opposition supprimée du sujet et de l'objet, et embrasse

(1) *Der Trieb von der blossen Begierde.*

une série de satisfactions, et partant un tout, l'universel (1). Cependant, comme il sort de l'individualité du sentiment pratique, et qu'il n'en est que la première négation, le désir est encore quelque chose de particulier (2). C'est pour cette raison que l'homme plongé dans ses désirs n'est point libre (3).

§ 475.

Les désirs et les passions ont pour contenu les mêmes déterminations que les sentiments pratiques, et, d'un côté, ils ont aussi pour fondement la nature rationnelle de l'esprit. Mais, d'un autre côté, comme ils rentrent encore dans le cercle de la volonté subjective et individuelle, ils sont marqués d'un caractère de contingence, et ils paraissent n'avoir dans leur nature particulière (4) qu'un rapport extérieur, soit avec l'individu, soit entre eux, et par suite se comporter suivant la nécessité irrationnelle (5).

(1) *Etwas Ganzes, Allgemeines :* quelque chose de total, d'universel, un certain tout, un certain universel.

(2) *Etwas Besonderes.*

(3) Ainsi le désir n'est pas l'universel concret, l'unité de ce qui est et de ce qui doit être, mais un certain universel, l'universel de la réflexion; c'est le désir intellectuel et intellectualisé; et où à ce titre l'opposition du monde subjectif et du monde objectif a disparu (autant du moins que cette opposition peut disparaître dans la limite de l'esprit subjectif), mais qui est cependant encore quelque chose de particulier, une volonté particulière, et qui veut le particulier, une volonté qui va d'un objet à l'autre, et d'une satisfaction à l'autre, ce qui fait que dans le désir l'homme ne s'affranchit pas de l'opposition, qu'il n'est pas libre.

(4) *Als Besondere : en tant que particuliers.*

(5) *Unfreier Nothwendigkeit : la nécessité qui n'est pas libre,* qui n'est

Remarque.

La passion est ainsi constituée qu'elle est limitée à un état particulier (1) de la détermination volontaire, état où se trouve absorbée la subjectivité entière de l'individu, quel que soit d'ailleurs le contenu de cette détermination. Par suite de ce caractère formel qui lui est propre, la passion n'est ni bonne, ni mauvaise. Cette forme veut dire seulement ceci, que tel sujet a concentré toute l'énergie de son esprit, de son talent, de son caractère, de sa faculté de jouir dans tel objet (2). Rien de grand n'a jamais été accompli, ni ne saurait s'accomplir sans les passions. C'est une moralité sans vie, et qui bien souvent n'est qu'une moralité hypocrite, que celle qui s'élève contre elles.

Mais à l'égard des tendances (3), il se présente immédiatement la question de savoir quelles sont les bonnes, et quelles sont les mauvaises, comme aussi jusqu'à quel point les tendances bonnes conservent ce caractère. Ensuite, il y a plusieurs tendances, lesquelles sont des déterminations particulières et opposées, mais qui malgré cela se trouvent réunies dans un seul et même sujet, et ne peuvent dans le fait (4) être toutes bien satisfaites, ce qui

pas la vraie nécessité de la raison et de l'esprit, mais bien plutôt la nécessité de la nature.

(1) *Besonderheit : particularité.*

(2) *In Einen Inhalt : dans un contenu.*

(3) *Neigungen : tendances, inclinations.*

(4) *Nach der Erfahrung : suivant l'expérience*, dans le champ de l'expérience.

amène aussi la question de savoir comment on doit du moins les limiter dans leurs rapports réciproques. Il faut remarquer d'abord qu'il en est de ces tendances et de ces désirs comme des facultés de l'âme dont l'assemblage doit former l'esprit théorétique; assemblage qui est maintenant augmenté par cet autre assemblage de désirs. La rationnalité formelle des désirs et des tendances consiste simplement dans leur tendance générale à ne pas garder leur nature subjective, mais à supprimer cette subjectivité par l'activité du sujet lui-même, c'est-à-dire à se réaliser. Ce n'est pas la réflexion extérieure qui peut saisir leur rationnalité véritable; car cette réflexion présuppose des déterminations naturelles indépendantes et des désirs immédiats, ce qui fait qu'elle ne sait ramener ces déterminations et ces désirs à l'unité de leur principe et de leur fin. Mais c'est l'esprit lui-même qui par sa réflexion immanente élève les désirs au-dessus de leur existence particulière et de leur immédiatité naturelle, et qui donne à leur contenu cette valeur rationnelle et objective où ils constituent des rapports nécessaires, et où ils existent sous forme de droits et de devoirs. C'est, par conséquent, cette objectivation qui montre leur valeur ainsi que leur rapport réciproque, en un mot, leur vérité. C'est guidé par une vue juste de son objet que Platon, voulant déterminer la justice en et pour soi, en fit rentrer la nature entière dans cette sphère de l'esprit qui constitue le droit (1), et qu'il comprit que c'est seulement dans sa

(1) Le texte dit : *unter dem Rechte des Geistes seine ganze Natur befasste* : il (Platon) *comprit, embrassa sa nature entière sous le droit de l'esprit* : voulant dire par là que la justice n'est, et ne saurait s'en-

forme objective, c'est-à-dire dans la construction de l'État en tant que vie politique, que la nature de la justice peut être déterminée (1).

Ainsi la recherche qui a pour objet de déterminer quels sont les penchants bons et rationnels, et la règle suivant laquelle on doit les gouverner se change en la recherche des rapports que l'esprit engendre en se développant comme esprit objectif. C'est un développement où le contenu de la volonté active (2) s'affranchit de la contingence ou du libre arbitre. Par conséquent, le vrai contenu des désirs, des tendances et des passions rentre essentiellement dans la sphère des devoirs juridiques (3), moraux et politiques, et dans la doctrine qui traite de ces devoirs (4).

tendre dans une sphère de l'esprit autre que celle qui constitue le droit, l'État. (Voy. sur ce point Hégel, *Histoire de la Philosophie*, Platon.)

(1) Hégel veut dire que les inclinations, les passions, les désirs ne sont que des moments abstraits, subjectifs, contingents et indéterminés, qui trouvent leur détermination, ou, si l'on veut, leur principe déterminant et leur existence réelle et concrète dans l'esprit objectif, dans l'État.

(2) *Der Selbstbestimmung : de la détermination de soi.* Cf. plus haut § 474, p. 234.

(3) *Rechtlichen :* nous traduisons *rechtlichen* par *juridique*, parce que nous ne trouvons pas de mot plus propre à le rendre. Mais *Recht* et *rechtlichen* ont dans la théorie hégélienne un sens spécial qui n'est point rendu par le mot juridique, comme on le verra à sa place, § 489 et suivants. Il en est de même du mot *sittlichen*, que nous traduisons par *politique*.

(4) C'est-à-dire que les droits et les devoirs, en déterminant et en gouvernant les désirs et les passions, leur fournissent leur véritable contenu, leur contenu rationnel.

§ 476.

C'est le sujet qui constitue l'activité par laquelle le désir, la rationalité formelle est satisfaite; et cela en transportant le contenu, qui est ici son but, de la sphère subjective dans la sphère objective, où le sujet ne fait que rentrer dans son unité. De ce que le contenu des désirs, en tant que chose (1), se distingue de cette activité (2), il suit que la chose réalisée implique le moment de l'individualité subjective et de son activité, moment qui constitue l'*intérêt*. Par conséquent, rien ne saurait s'accomplir sans l'intervention de l'intérêt (3).

Remarques.

Une action est une fin du sujet, et c'est l'activité du sujet qui la réalise. C'est seulement parce que le sujet se

(1) *Als Sache :* ce qui se rapporte à contenu.

(2) *Von dieser seiner Thätigkeit :* de cette activité *sienne*, qui est en lui, qui se réalise en lui, c'est-à-dire dans le contenu.

(3) Ainsi il y a le désir, ce qui doit le remplir, le contenu du désir, qui est aussi son but, et l'activité du sujet qui fait passer ce but de la sphère subjective dans la sphère objective, ou de la subjectivité dans l'objectivité, comme a le texte. C'est cette activité du sujet, ou, comme dit le texte, ce moment de l'individualité subjective et de son activité qui constitue l'intérêt. Mais cette activité du sujet se distingue de la chose réalisée — le désir rempli et satisfait, — laquelle cependant ne saurait se réaliser sans l'intervention de cette activité. Par conséquent, l'intérêt est un moment nécessaire dans la réalisation du désir; c'est, en d'autres termes, le moment qui vient se placer entre (*est inter*) le désir à l'état abstrait et virtuel, et le désir satisfait et réalisé.

comporte ainsi, même dans l'action la plus désintéressée, c'est, voulons-nous dire, parce qu'il met de l'intérêt dans l'action, qu'il y a action en général. — On oppose aux désirs et aux passions, d'un côté, le rêve d'un bonheur naturel qui doit satisfaire les besoins du sujet sans que son activité intervienne pour amener en lui l'accord de l'existence immédiate et de ses déterminations internes. On leur oppose, d'un autre côté, la moralité, le devoir qui n'a d'autre objet que le devoir lui-même. Mais les désirs et les passions ne sont rien autre chose que l'activité vivante du sujet, activité suivant laquelle le sujet lui-même existe dans ses fins et dans leur réalisation. La moralité porte sur le contenu, lequel est par lui-même un élément général et privé d'activité; et c'est dans le sujet que réside le principe de son activité. L'indivisibilité de ce contenu et de cette activité constitue l'intérêt, qui, lorsqu'il s'empare de l'activité entière du sujet, devient passion.

(*Zusatz.*) La volonté la plus conforme au droit, à la moralité et à la religion doit elle aussi se spécialiser dans tel élément naturel. Il faut que ce moment de l'individualité trouve sa place même dans les fins les plus objectives. Moi, en tant que tel individu, je ne veux, ni ne dois m'effacer dans la réalisation du but. C'est ce qui fait mon intérêt, intérêt qu'il ne faut pas confondre avec l'égoïsme, car celui-ci préfère son contenu particulier au contenu objectif.

§ 477.

La volonté, en tant que volonté pensante (1) virtuellement libre, se différencie elle-même de la particularité des désirs et se place, en tant que subjectivité simple de la pensée (2), au-dessus de leur contenu multiple. Elle est ainsi volonté *réfléchie* (3).

§ 478.

De cette façon, la particularité du désir n'est plus une particularité immédiate, mais une particularité que la volonté s'est appropriée, en s'unissant à lui, et en se donnant par là une individualité et une réalité déterminées. Elle se trouve ainsi placée à ce point de vue où il faut choisir entre les divers désirs, et elle est *franc arbitre* (4).

(1) *Als denkend.* En tant que moment de l'esprit pratique qui contient l'intelligence et la pensée.

(2) Car par là que la pensée est en elle, elle est pensée. Elle est pensée active et pratique, — pensée volitive, ou volonté pensante. Elle est ainsi, comme la pensée, une subjectivité simple, en ce sens qu'elle est le sujet des différents désirs, l'universel pratique concret qui pose et enveloppe les différents désirs dans son unité.

(3) *Reflectirender Wille : volonté réfléchissante.* C'est le moment de la *réflexion* dans la volonté.

(4) *Willkür.* « On se représente ordinairement la liberté, dit Hégel (*Philosophie du droit*, § 15), comme franc arbitre; volonté intermédiaire de la réflexion (*die Mitte der Reflexion : le moyen terme de la reflexion* ; à travers lequel se meut la réflexion, ou pensée *réfléchissante*) entre la volonté déterminée comme simple désir naturel, et la volonté libre en et pour soi. Se représenter la liberté comme la faculté de faire ce qu'on veut, c'est faire preuve d'une absence totale d'éducation intellectuelle, c'est montrer qu'on n'a pas encore un pressentiment de ce

§ 479.

La volonté, en tant que franc arbitre, est libre pour soi, en ce qu'elle s'est réfléchie sur elle-même en niant ce moment où elle ne se détermine elle-même que d'une façon immédiate. Mais en tant que le contenu, qu'enveloppe pour atteindre à sa réalité cette généralité formelle de la volonté (1), n'est encore que le contenu des désirs et

qu'est la libre volonté en et pour soi, de ce qu'est le droit, la moralité, etc. La réflexion, c'est-à-dire la généralité formelle, et l'unité de la conscience-de-soi, constituent bien la certitude (*Gewissheit*) que la volonté a de sa liberté, mais elles ne sont pas encore la liberté dans sa réalité (*Wahrheit*), parce que la volonté n'y a pas encore elle-même pour contenu et pour fin, et qu'ainsi le côté subjectif y est autre que l'objectif, et que par suite le contenu de cette détermination de soi (*Selbstbestimmung*) demeure un contenu purement fini. Loin d'être la volonté dans sa vérité, le franc arbitre est bien plutôt la volonté dans la contradiction (*als der Widerspruch*, comme contradiction.).... Le franc arbitre est ainsi constitué que le contenu n'y est pas déterminé comme mon contenu par la nature de ma volonté, mais par la contingence; ce qui fait que je suis dans un état de dépendance à l'égard de ce contenu. Et c'est là la contradiction où se trouve placé le franc arbitre. L'homme ordinaire croit être libre lorsqu'il lui est permis d'agir arbitrairement (*willkürlich*), mais le propre du libre arbitre c'est précisément de faire qu'il ne soit pas libre. Lorsque je veux ce qui est rationnel, ce n'est pas comme tel individu que j'agis, mais suivant la notion de la moralité (*Sittlichkeit*). Dans l'action morale ce n'est pas moi-même, mais la chose que j'affirme, tandis que dans l'action mauvaise c'est surtout sa nature particulière (*seine Particularität*) que l'homme fait prévaloir. Le rationnel est le grand chemin où chacun va, et où personne ne se distingue. De l'œuvre d'un grand artiste on peut dire : ce doit être ainsi, ce qui signifie qu'on n'y rencontre aucun trait particulier de l'artiste, aucune manière. Phidias n'a pas de manière ; c'est la forme elle-même qui vit et se manifeste dans ses œuvres, etc. »

(1) *In welchem sich diese seine formelle Allgemeinheit zur Wirklichkeit*

des tendances, la réalité de la volonté n'est qu'une réalité subjective et contingente (1). En se réalisant dans un désir particulier qui en même temps n'a pas de réalité pour elle (2), et en y trouvant une satisfaction à laquelle elle ne s'arrête point, la volonté tombe dans la contradiction, et amène ce processus où son désir et sa satisfaction sont remplacés par un autre désir et une autre satisfaction, lesquels sont à leur tour effacés par un désir nouveau et une satisfaction nouvelle, et ainsi à l'infini. Mais ces satisfactions particulières trouvent leur vérité dans la satisfaction générale que la volonté pensante se donne pour fin en tant que *bonheur*.

γ) LE BONHEUR.

§ 480

Dans cette représentation d'une satisfaction générale, engendrée par la pensée réfléchie (3), les désirs sont posés,

beschliesst : dans lequel se renferme pour la réalité cette sienne (de la volonté) *généralité formelle*. Le *sich beschliesst* exprime le mouvement de la volonté, qui est une volonté formelle, le franc arbitre, mouvement dans lequel la volonté va comme en enveloppant et en s'appropriant le contenu des désirs, et en se renfermant en même temps dans ce contenu.

(1) La volonté, dit le texte, n'est volonté réelle qu'en tant que volonté subjective et contingente; ce qui veut dire qu'ici la volonté n'atteint pas au complet développement, à la réalité de sa notion, elle n'est pas volonté concrète et objective. Cela explique aussi en quel sens elle n'est qu'une généralité formelle.

(2) *Für ihn eine Nichtigkeit ist :* est pour elle une chose sans valeur, qui est comme si elle n'était pas.

(3) *Reflectirende Denken* : la pensée *réfléchissante*, la pensée qui est encore dans la sphère de la réflexion.

d'après leur nature particulière, d'une façon négative (1), et ils doivent être sacrifiés, soit l'un à l'autre pour ce but, soit directement, tout à fait, ou en partie, à ce même but. D'un côté, leur limitation réciproque est un mélange à la fois qualitatif et quantitatif (2), et, d'un autre côté, comme le bonheur n'a son contenu positif (3) que dans les désirs, ce sont ces derniers qui décident : c'est le sentiment et la volonté subjective et arbitraire qui décident où il faut placer le bonheur (4).

(1) *Als Negativ* : en tant que négatifs ; ce qui est expliqué par ce qui précède, comme par ce qui suit.

(2) *Von qualitativer und quantitativer Bestimmung* : un mélange qui a une détermination à la fois qualitative et quantitative, ou, ce qui est le même, qui est qualitativement et quantitativement déterminé. Ce mouvement des désirs, qui a lieu sous l'action du bonheur, et où les différents désirs se limitent et se nient les uns les autres, forme une sorte de mélange où chaque désir entre qualitativement et quantitativement, c'est-à-dire avec sa nature entière. C'est un mélange, c'est-à-dire un moment, un état indéterminé, ce qui vient de l'indétermination même de la fin commune à laquelle les désirs aspirent, c'est-à-dire du bonheur.

(3) *Affirmativen.* Car pendant que le bonheur nie les différents désirs, ou fait que les différents désirs se nient les uns les autres, il ne s'affirme, ou il n'affirme son contenu que dans les désirs satisfaits.

(4) La réflexion s'appliquant aux désirs, dit Hégel (*Phil. du droit*, § 20), en se les représentant, en les pesant, en les comparant entre eux et avec leurs moyens, leurs conséquences, etc., et avec une satisfaction qui les embrasse tous (*einem Ganzen der Befriedigung*), le bonheur, introduit dans cette matière (*Stoff*) la généralité formelle, et la purifie de cette façon extérieure en lui enlevant sa forme rude et grossière. L'universalité de la pensée qui se produit de cette façon (*Diess Hervortreiben der Allgemeinheit des Denkens*) constitue la valeur absolue de l'éducation (*Bildung*). (Cf. § 487, de *la Phil. du droit*, et plus loin 523 et suiv.) (*Zusatz*). Dans le bonheur la pensée domine déjà la force naturelle (*Naturgewalt*) des désirs, en ce qu'elle ne s'arrête plus à une satisfaction momentanée, mais exige une satisfaction générale

§ 481.

Le bonheur est la généralité purement représentée du contenu, c'est ce qui doit être, mais dans sa généralité abstraite (1). Mais la vérité de la déterminabilité particulière (2) qui est, et qui est supprimée tout à la fois, ainsi que la vérité de l'individualité abstraite, c'est-à-dire du franc arbitre (3) qui se donne et ne se donne pas un but dans le bonheur, est la déterminabilité générale de la volonté en elle-même, c'est-à-dire c'est la volonté qui se

(*ein ganzes vom Glück*). Le bonheur se rattache à l'éducation par là que c'est l'éducation qui fait valoir un principe général (*ein Allgemeines geltend macht*). Mais il y a deux moments dans l'idée du bonheur. Il y a d'abord l'universel qui s'élève au-dessus de toute particularité (*des différents désirs*). Mais comme le contenu de cet universel n'est lui aussi qu'une satisfaction générale, l'individu et le particulier, et partant un élément fini s'introduisent de nouveau dans le bonheur, et l'on doit ainsi revenir au désir. Par là que le contenu du bonheur a son fondement dans la subjectivité et dans la sensibilité d'un chacun, cette fin générale devient par ce côté une fin particulière, et par suite on ne rencontre point en elle la vraie unité de la forme et du contenu.

(1) Le bonheur est bien la généralité du contenu des différents désirs, c'est-à-dire ce qui doit être, ou, si l'on veut, il contient bien les différents désirs, ou ce qui doit être dans son unité, mais cette généralité ou cette unité n'est que l'unité représentée (*vorgestellte*), l'unité telle qu'elle existe dans la sphère de la représentation (expression analogue à l'autre, que le bonheur est le général de la réflexion), et qui par cela même n'est qu'une généralité abstraite.

(2) Les différents désirs qui sont des déterminations particulières de la volonté.

(3) Le franc arbitre est une individualité abstraite (*abstracte Einzelnheit*) par là qu'il choisit entre les différents désirs (voy. ci-dessus, § 498), ce qui fait aussi qu'il se donne et ne se donne pas un but dans le bonheur.

détermine elle-même, c'est la liberté (1). De cette façon, le libre arbitre est la liberté, mais seulement la liberté en tant que subjectivité pure, laquelle est par là subjectivité pure et subjectivité concrète tout ensemble, puisque ce qui fait son contenu et son but n'est rien autre chose que cette déterminabilité infinie, la liberté elle-même (2). C'est dans cette réalité de la détermination de soi-même, où la notion et l'objet sont identiques, que la volonté est *volonté réellement libre* (3).

(1) *Sein Selbstbestimmen selbst, die Freiheit :* c'est *son* (de la volonté) *se-déterminer-soi-même, la liberté.*

(2) Cf. plus loin p. 252, note 1.

(3) *Wirklich freier Wille :* volonté qui n'est plus libre d'une façon abstraite, mais d'une façon concrète; volonté qui est entrée en possession de la réalité, de la plénitude de la liberté. — Les moments qu'on vient de traverser sont les moments de l'esprit pratique, ou ce qui revient au même, de la volonté immédiate et abstraite, qu'on pourrait aussi appeler naturelle et passive. C'est une sphère que la volonté elle-même pose et supprime pour être elle-même, c'est-à-dire pour être volonté concrète et réelle, volonté réellement libre. Ce qui doit être n'est réellement, et n'atteint à sa réalité qu'autant qu'il contient le moment immédiat et passif, le moment de l'être. Et la volonté n'est pour soi qu'autant qu'elle est en soi, qu'autant qu'elle est volonté systématique, et volonté systématique de tous ses moments. Ainsi la sphère des désirs, par exemple, n'est pas une sphère étrangère à la volonté, ou placée on ne sait comment ni pourquoi à côté de la volonté, mais c'est la volonté elle-même dans une de ses formes subordonnées. Désirer c'est vouloir, vouloir d'une certaine façon, de la façon qui est propre au désir, c'est-à-dire à une volonté abstraite, particulière, qui garde encore un élément sensible. C'est ce qu'on admet d'ailleurs lorsqu'on dit que la volonté rationnelle doit gouverner le désir. Car on admet par là, qu'on le sache ou qu'on l'ignore, que les désirs et la volonté appartiennent à une seule et même notion, et que dans cette notion le désir est un moment subordonné de la volonté elle-même. — Maintenant le premier moment, le moment le plus immédiat de la volonté, c'est le sen-

c.

ESPRIT LIBRE.

§ 482.

La volonté réellement libre est l'unité de l'esprit théorétique et de l'esprit pratique. C'est la volonté libre, la volonté qui est pour soi en tant que libre, en ce qu'en elle ont disparu le formalisme, la contingence et la limi-

timent, lequel n'est plus le simple sentiment, en tant que sentiment de l'intelligence, mais le sentiment volontaire et pratique. L'esprit n'y sent pas seulement son objet, mais il y veut et y pose objectivement ce qu'il sent, ou, si l'on peut ainsi dire, son sentir. En se déterminant et en se médiatisant, c'est-à-dire en sortant de son état obscur et enveloppé, et en se particularisant, le sentiment devient désir. Le désir amène nécessairement une série indéfinie de désirs, entre lesquels se partage la volonté, ce qui engendre ce moment de la volonté qui constitue le franc arbitre. C'est tel désir qui l'emporte sur tel autre désir, ou, pour mieux dire, c'est la volonté qui va d'un désir à l'autre, qui est et se réalise tantôt dans tel désir et tantôt dans tel autre, et plutôt dans tel désir que dans tel autre. C'est le moment de la réflexion de la volonté, c'est la volonté qui va en réfléchissant, et en se réfléchissant sur elle-même, ou, comme a le texte, c'est la *volonté réfléchissante*. Cependant, dans ce mouvement indéfini de désirs, dans ce mouvement où un désir fait place à un autre désir, tous les désirs ont cela de commun qu'ils veulent être satisfaits, et que leur satisfaction est dans un certain accord de l'existence et de la notion, de ce qui est et de ce qui doit être. C'est là le bonheur. Le bonheur, tel qu'il est ici, c'est-à-dire dans sa forme immédiate (voy. plus loin, § 506), est l'unité des désirs, c'est le principe par lequel et pour lequel sont les désirs. On désire pour être heureux, et parce qu'on veut être heureux. Par conséquent, le bonheur est un moment de l'activité pratique, c'est-à-dire de la volonté. Car on ne doit pas se représenter le bonheur comme un simple objet de la volonté, mais comme constituant la volonté elle-même qui est et se réalise dans un de ses moments. Mais par cela même qu'il est l'unité immédiate des désirs, et que son contenu est le contenu du désir, le désir satisfait, le bonheur garde encore le

tation du contenu pratique tel qu'il s'est produit jusqu'ici. En supprimant la médiation que renfermait ce contenu, la volonté s'est posée elle-même comme individualité immédiate, mais comme individualité immédiate qui s'est épurée pour atteindre à la détermination universelle, à la liberté. Cette détermination universelle ne saurait constituer l'objet et la fin de la volonté qu'à la condition que celle-ci se pense elle-même, qu'elle sache que cette détermination est sa notion, qu'elle soit volonté en tant que libre intelligence (1).

caractère indéterminé, la limitation et la contingence du désir, de sorte que la volonté en tant que bonheur, ou en tant qu'elle ne veut que le bonheur, est bien une volonté générale, générale, mais d'une généralité encore abstraite et subjective où elle ne se retrouve pas complétement elle-même, si l'on peut ainsi s'exprimer, en ce qu'elle n'y détermine pas absolument son objet, et que par suite elle ne s'y détermine pas non plus absolument elle-même. Cependant, en posant les désirs et le bonheur, la volonté s'est en réalité élevée au-dessus de cette sphère, et a atteint à une plus haute sphère, à la sphère de la *volonté réellement libre*. Et, en effet, la libre volonté n'est pas celle qui existerait hors du désir, mais bien celle qui existe dans le désir, et qui en même temps le supprime et s'élève au-dessus de lui. C'est ainsi qu'elle est réellement libre. Elle est réellement libre, voulons-nous dire, en s'affranchissant des désirs, mais en s'affranchissant des désirs qu'elle-même a posés, qui sont des moments d'elle-même, et à travers lesquels elle s'est développée. Car la vraie liberté est dans la lutte, et dans le triomphe qui succède à la lutte, et qui l'implique. C'est ainsi que la volonté s'est élevée au complet développement d'elle-même et de sa nature, qu'elle n'est plus franc arbitre, volonté arbitraire et contingente, mais volonté qui se détermine elle-même, et qui détermine elle-même son objet et son contenu, volonté, en un mot, et, comme a le texte, où la notion et l'objet sont devenus identiques.

(1) C'est-à-dire que cette liberté qui est maintenant l'objet et la fin de la volonté, et que la volonté doit réaliser, n'est plus ni la simple intelligence, l'intelligence purement théorétique, ni la simple volonté,

§ 483.

L'esprit qui se connaît comme libre, et dont l'objet consiste à se vouloir lui-même comme tel, en d'autres termes, l'esprit qui prend son essence pour détermination et pour fin est d'abord la volonté rationnelle en général, ou l'idée en soi, et par conséquent il n'est que la notion

en tant que volonté pratique, mais l'unité de cette intelligence et de cette volonté. Car l'intelligence vraiment libre est celle qui s'est objectivée dans l'esprit pratique, et à son tour la volonté vraiment libre est la volonté rationnelle, la volonté qui se pense elle-même, et qui pense son objet et sa fin. Et ainsi dans cette liberté l'intelligence et la volonté se combinent et se compénètrent de telle façon que l'on a une volonté intellectuelle, et une intelligence volontaire ou pratique. « La conscience-de-soi de la volonté, dit Hégel (*Ph. du droit*, § 21), en tant que penchant et désir, est une conscience-de-soi sensible... La volonté réfléchissante a les deux éléments, l'élément sensible et l'universel de la pensée (*denkende Allgemeinheit*). La volonté en et pour soi a pour objet la volonté comme telle, c'est-à-dire elle-même dans sa pure universalité, universalité qui consiste précisément en ceci qu'en elle le moment immédiat de la naturalité, et l'élément particulier (*die Unmittelbarkeit der Natürlichkeit und die Particularität*) qui accompagne précisément la naturalité telle qu'elle est engendrée par la réflexion (*c'est-à-dire non la naturalité dans son état immédiat, mais la naturalité, l'élément sensible qui est un des côtés de la volonté réfléchissante*) sont supprimés. C'est cette suppression et cette élévation (*Diess aufheben und Erheben*) à l'universel qui constituent ce qu'on appelle activité de la pensée. La conscience-de-soi qui épure son objet, son contenu et sa fin en l'élevant à cet universel, est la pensée qui a complétement façonné et pénétré la volonté (*thut diess als das im Willen sich durchsetzende Denken : fait cela en tant que pensée qui se pose entièrement dans la volonté*). C'est là ce qui montre comment la volonté n'est vraie volonté, volonté libre qu'en tant qu'intelligence pensante. L'esclave ne connaît pas son essence, son infinité, sa liberté ; il ne se sait pas comme essence, et s'il ne se sait pas ainsi, c'est qu'il ne se pense pas. Cette conscience-de-soi qui se saisit comme essence par la pen-

de l'esprit absolu. En tant qu'idée abstraite (1), il n'existe de nouveau que dans une volonté immédiate. Par conséquent, c'est le côté de l'existence de la raison, c'est la volonté individuelle, en tant que savoir de cette détermination qui lui est propre (2), qui fait son contenu et son but, et dont cette volonté n'est que l'activité formelle. Ainsi l'idée n'apparaît que dans une volonté finie. Mais son activité consiste à développer cette volonté, et à y placer le contenu qui se développe comme existence, laquelle a une réalité en tant qu'existence de l'idée (3). C'est là l'*esprit objectif.*

sée, et qui s'affranchit par là de l'élément contingent et irrationel, est le principe du droit, de la moralité et de toute vie sociale. Ceux qui prétendent parler d'une façon philosophique du droit, de la moralité, de la vie sociale en en excluant la pensée, et en faisant appel au sentiment, au cœur, à l'enthousiasme, sont comme les organes du profond abaissement où sont tombées la pensée et la science, etc. »

(1) C'est l'idée abstraite, ou à l'état abstrait, puisqu'ici il (l'esprit absolu) — n'est qu'à l'état immédiat, ou en soi, — en tant que notion. C'est ce qui explique aussi le passage du § 481, où il est dit que la volonté est ici subjectivité pure, mais qui est en même temps subjectivité concrète, par là que ce qui fait son contenu et son but c'est la liberté elle-même.

(2) *Jener seiner Bestimmung : de cette détermination-là* (qui est la) *sienne :* c'est-à-dire de son essence que l'esprit a pour détermination et pour fin, comme il est dit ci-dessus.

(3) *Welches als Daseyn der Idee Wirklichkeit ist : laquelle est réalité comme existence de l'idée.* — On est ici parvenu à cette sphère où l'idée absolue commence à exister en tant qu'idée absolue, ou en tant qu'idée proprement dite. Par conséquent, ce qui fait la réalité du *Daseyn*, de l'existence, ou, si l'on veut, des différents moments de la sphère dans laquelle on vient d'entrer, c'est l'idée en tant qu'idée : ce qui veut dire qu'on n'a plus ici l'existence et la réalité des sphères précédentes, mais une existence et une réalité plus hautes et plus concrètes, par là que l'idée y existe en tant qu'idée. Mais ici on n'a encore que l'idée en

Remarque.

Il n'est pas d'idée dont on admette plus généralement que c'est une idée indéterminée (1), qui prête à des interprétations aussi diverses, et qui peut donner lieu, et par cela même donne lieu aux plus grandes méprises, que l'idée de la liberté; et il n'en est aucune dont on fasse usage d'une façon aussi peu réfléchie. Comme l'esprit libre est l'esprit dans la plénitude de sa réalité, les méprises où l'on tombe sur ce point entraînent les conséquences pra–

soi, l'idée immédiate. Par conséquent, on a encore *le côté de l'existence de la raison* (*die Seite des Daseyns der Vernunft*), c'est-à-dire ce côté où la raison est bien en tant que raison, l'idée en tant qu'idée, et où l'existence n'a une réalité qu'en tant qu'existence de l'idée; mais où l'idée est encore idée limitée, en ce que la volonté individuelle intervient dans le développement de son contenu. Elle y intervient, il est vrai, comme activité formelle, c'est-à-dire abstraite et subordonnée, mais elle n'en est pas moins un élément dont l'idée ne s'est pas encore affranchie. Quant à l'expression *esprit objectif*, nous avons à peine besoin de rappeler qu'il ne faut pas l'entendre comme si l'on n'avait ici qu'un esprit objectif sans esprit subjectif, une objectivité sans subjectivité. Le subjectif et l'objectif sont indivisibles, et il n'y a pas de subjectivité sans objectivité, ni d'objectivité sans subjectivité. Ainsi l'esprit subjectif est déjà esprit objectif par l'objectivité qui lui est propre, et, à son tour, l'esprit objectif est esprit subjectif non-seulement parce qu'il enveloppe l'esprit subjectif comme un moment subordonné, mais aussi par la subjectivité qui lui est propre. Par conséquent, ce qui le distingue des sphères précédentes, c'est que, si l'idée n'y existe pas dans sa forme absolue, elle s'y objective cependant en tant qu'idée, ou, si l'on veut, elle y existe comme objet à elle-même en tant qu'idée—la volonté y existe en tant que loi, par exemple. C'est en ce sens que l'esprit est esprit objectif. Voy. sur ce point § 388, *Zusatz*, et *Philos. du droit*, § 26.

(1) Indéterminée non en elle-même, mais par le mode dont on la conçoit, et par l'usage qu'on en fait.

tiques les plus fâcheuses. Lorsque la notion abstraite de la liberté absolue s'empare de l'esprit des individus et des peuples (1), rien ne peut en contre-balancer la force, précisément parce que la liberté constitue l'essence propre de l'esprit, et l'essence en tant que réalité même de l'esprit. Des parties du monde entières, telles que l'Afrique et l'Orient, ont ignoré et ignorent toujours cette idée. Les Grecs et les Romains, Platon et Aristote, et les Stoïciens eux-mêmes ne l'ont pas connue non plus; leur doctrine, au contraire, ayant été que l'homme n'est réellement libre que par la naissance (en tant que citoyen athénien, spartiate, etc.), ou bien par la force du caractère, par l'éducation, par la philosophie (le sage est libre dans l'esclavage et dans les chaînes). C'est par le christianisme que cette idée a d'abord pénétré dans le monde. Le christianisme, en faisant de l'individu comme tel, l'objet et la fin de l'amour divin, lui a attribué une valeur infinie, et l'a ainsi constitué de manière qu'il ait son rapport absolu avec Dieu en tant qu'esprit, et que cet esprit ait en lui sa demeure. L'homme a reçu par là la faculté de s'élever à la plus haute liberté (2). Lorsque l'homme a la conscience que la religion

(1) Le texte a : une fois que les individus et les peuples ont laissé pénétrer dans leur représentation la notion abstraite de la liberté qui est pour soi (*für-sich-seyenden Freiheit*). Ce n'est pas, en effet, la liberté absolue qui peut pénétrer dans l'esprit des peuples et des individus en général, mais la notion abstraite de cette liberté; ce qui fait aussi que ni les individus en général, ni les peuples ne peuvent penser cette liberté, mais seulement en avoir une représentation. Et cependant telle est la puissance de cette idée que même sa notion abstraite exerce une action irrésistible.

(2) Le texte dit : *l'homme a été en soi*, — virtuellement, — *déterminé pour la plus haute liberté.*

comme telle contient son rapport avec l'esprit absolu en tant que son essence, il aura présent aussi l'esprit divin en entrant dans la sphère de l'existence terrestre (1), et il verra en lui la substance de l'état, de la famille, etc. C'est cet esprit qui engendre ces rapports, et qui les détermine conformément à sa nature, de telle façon que c'est par ces rapports (2) que le sentiment de la moralité s'établit dans l'individu, lequel est mis aussi par là en possession de sa vraie liberté dans cette sphère de l'existence particulière, du sentiment et de la volonté transitoires (3).

La connaissance de l'idée, c'est-à-dire la connaissance à laquelle s'élève l'homme que son essence, son objet et sa fin c'est la liberté, est une connaissance spéculative. Mais il faut dire aussi que c'est cette idée même comme telle qui fait la réalité de la nature humaine, et cela non en ce sens que l'homme a, mais qu'il est cette idée. Le christianisme a fait de cette idée la réalité de ses sectateurs, en leur enseignant, par exemple, de n'être point esclaves. Lorsqu'ils tombent dans l'esclavage, lorsque les décisions touchant leur propriété n'ont pas pour fondement la loi et la justice, mais l'arbitraire, ils se sentent comme frappés dans la substance même de leur existence. La volonté qui veut ainsi la liberté n'est plus le désir qui

(1) *Weltlichen.*

(2) *Durch solche Existenz : par cette existence*, par l'existence formée par ces rapports qu'engendre l'esprit divin.

(3) *Des gegenwärtigen Empfidens und Wollens : du sentir et du vouloir présent*, actuel, de chaque instant ; c'est-à-dire la sphère de l'existence particulière et individuelle où pénètre cependant, par suite de ces rapports, et sous leur action, l'esprit divin.

demande à être satisfait, mais c'est le caractère, c'est la conscience spirituelle qui s'est élevée à cet état où cesse toute aspiration (1).

Cependant cette liberté, qui par son contenu et par sa fin constitue la liberté véritable, est elle aussi d'abord à l'état de simple notion, de simple principe (2) de l'esprit et du cœur, et elle doit se développer pour se donner une existence objective, et une réalité dans les sphères du droit, de l'État, de la religion, ainsi que dans celle de la science.

(1) *Züm trieblosen Seyn gewordene geistige Bewusstseyn* : c'est *la conscience spirituelle qui est devenue l'être sans désir* : c'est-à-dire qu'on a atteint le but, qu'on s'est élevé à une sphère, à une détermination à la fois immédiate et concrète (c'est ainsi qu'il faut entendre ici le *Seyn*) où il n'y a plus de désir. Quant à l'expression *caractère*, opposée à *désir*, elle est, comme on peut le voir, employée dans un sens spécial, mais qui est expliqué, et défini par le contexte. Comme on désigne en général par caractère une volonté ferme et déterminée, une volonté qui sait ce qu'elle veut, et qui veut ce qu'elle sait, ici où la volonté veut la liberté, et l'absolue liberté, on n'a plus ni un désir, ni *un* caractère, mais *le* caractère, le caractère par excellence, le caractère absolu.

(2) *Princip*, dans le sens de point de départ, de ce qui commence, ou, si l'on veut, de principe à l'état immédiat et non développé. C'est du reste un équivalent, et comme une allitération de *notion*.

DEUXIÈME PARTIE DE LA PHILOSOPHIE DE L'ESPRIT.

ESPRIT OBJECTIF.

§ 484.

L'esprit objectif est l'idée absolue, mais l'idée absolue qui n'est qu'en soi. L'esprit se trouvant ainsi placé dans la sphère de la finité (1), sa rationnalité réelle (2) garde encore un côté extérieur et phénoménal. La libre volonté renferme d'abord, et d'une façon immédiate, la différence (3), par là que la liberté constitue sa détermination et sa fin intérieures(4), et qu'elle est en rapport avec un monde objectif extérieur, qu'elle trouve devant elle, et qui se déploie dans la sphère anthropologique des besoins particuliers (5), dans les choses extérieures de la nature, telles qu'elles sont dans la conscience (6), et dans le rapport des

(1) Puisqu'il n'est l'idée absolue qu'en soi.

(2) *Wirkliche Vernünftigkeit* : la rationnalité réelle, qui possède toute sa réalité, la rationnalité, ou l'idée absolue, qui ici ne s'est pas encore complétement affranchie de la phénoménalité extérieure, de l'*apparaître extérieur*, *äusserlichen Erscheinens.*

(3) Qu'elle doit faire disparaître, mais qu'elle n'a pas encore fait disparaître.

(4) C'est-à-dire immédiate, abstraite, virtuelle.

(5) *In das Anthropologische der particulären Bedürfnisse.* L'anthropologie peut être considérée comme constituant la sphère des besoins particuliers en ce qu'elle est la sphère de l'âme, c'est-à-dire de l'existence immédiate, particulière et individuelle, à la différence des autres sphères de l'esprit, où c'est l'universel, la médiation et l'unité qui dominent.

(6) Le texte a : *qui sont pour la conscience ;* c'est-à-dire les choses de la nature, non telles qu'elles sont en elles-mêmes et indépendam-

volontés individuelles entre elles, volontés qui constituent autant de consciences-de-soi d'elles-mêmes en tant que différentes et particulières (1). C'est là le côté qui contient le matériel extérieur pour l'existence de la volonté (2).

§ 485.

Mais l'activité finale (3) de cette volonté consiste à réaliser sa notion, la liberté, dans cette sphère objective extérieure (4), et cela de telle façon que cette sphère existe

ment de la conscience, mais telles qu'elles sont dans leur rapport avec la conscience. Et comme la conscience constitue une sphère plus haute que la nature, on peut dire que les choses de la nature sont pour la conscience.

(1) Le texte dit : *welche ein Selbstbewustseyn ihrer als verschiedener und particulärer sind : lesquelles* (volontés) *sont une conscience-de-soi d'elles-mêmes en tant que différentes et particulières* : c'est-à dire que ces volontés individuelles, d'une individualité immédiate relativement à la volonté objective et universelle, à la volonté vraiment libre, sont (chacune d'elles) une conscience-de-soi, et une conscience-de-soi qui dans sa différence et dans sa particularité n'est pas la conscience-de-soi d'une autre conscience-de-soi (§ 425 et suiv.) : ce qui veut dire, en d'autres termes, qu'on a ici des volontés qui dans leur rapport demeurent extérieures les unes aux autres, s'isolent, se replient sur elles-mêmes, et ne s'unissent pas dans une volonté commune. C'est ce qui a lieu dans la sphère des désirs et de l'esprit pratique en général.

(2) Ce sont là les sphères précédentes qui forment comme le substrat sur lequel la libre volonté doit développer son contenu, et le matériel extérieur qu'elle doit s'approprier en le façonnant et en le transformant.

(3) *Zweckthätigkeit* : l'activité conforme au but, qui réalise le but, et dans laquelle le but se réalise.

(4) *In der äusserlichen objectiven Seite : dans le côté objectif extérieur*, dans ce matériel extérieur que forment les sphères précédentes.

comme un monde déterminé par cette activité, et que la volonté s'y retrouve et s'y enveloppe elle-même, et qu'ainsi la notion s'achève en s'élevant à l'idée. La liberté qui est façonnée de manière à constituer la réalité d'un monde(1) prend la forme de la nécessité dont le lien le plus substantiel est le système des déterminations de la liberté, et le lien phénoménal existe comme puissance. C'est la reconnaissance que la liberté obtient, c'est, en d'autres termes, la valeur qu'elle a dans la conscience (2).

§ 486.

Cette unité de la volonté rationnelle et de la volonté individuelle, laquelle constitue l'élément immédiat et spécial de la réalisation (3) de la première, fait la réalité simple de la liberté. Comme elle ainsi que son contenu appartiennent à la pensée, et qu'ils sont en soi l'universel, le contenu n'atteint à sa véritable déterminabilité qu'en

(1) D'un tout organique, de ce monde déterminé par l'activité volontaire.

(2) *Das Anerkanntseyn. d-i. ihr Gelten im Bewusstseyn.* Ainsi, il y a dans le monde de la liberté une double nécessité qui en lie les parties, et qui est comme la forme essentielle de la liberté. Il y a le système, ou la nécessité idéale systématique, qu'on pourrait aussi appeler nécessité spéculative; et il y a une nécessité, un lien phénoménal (*erscheinender Zusammenhang*) qui est la puissance (*Macht*. Voy. paragraphe suivant) qui accompagne l'apparition de l'idée dans la conscience proprement dite, et qui fait que celle-ci en reconnaît la validité.

(3) *Der Bethätigung* : réalisation et démonstration : la volonté individuelle n'est que l'élément immédiat où se meut la volonté rationnelle et où elle se réalise et se démontre, c'est-à-dire démontre et affirme sa nature.

revêtant la forme de l'universel. Posé (1) sous cette forme pour la conscience de l'intelligence (2), et comme puissance dont on reconnaît l'empire, ce contenu est la *loi*. Affranchi du mélange et de la contingence qui l'accompagnent dans le sentiment pratique et dans les désirs, et ne se produisant plus dans la volonté objective sous la forme de ces derniers, mais sous sa forme générale, comme habitude, comme manière de sentir (3) et comme caractère de cette volonté, il constitue les mœurs (4).

§ 487.

Cette réalité en général, en tant qu'existence de la libre volonté, est le *droit*, qu'il ne faut pas entendre dans le sens limité de droit juridique, mais comme embrassant l'existence de toutes les déterminations de la liberté. Relativement à la volonté subjective, où sous leur forme générale elles doivent et peuvent seulement trouver leur existence, ces déterminations constituent ses *devoirs*, de même qu'elles constituent ses *mœurs*, en tant qu'habitude et manière de sentir. Tout ce qui est un droit est aussi un devoir, et tout ce qui est un devoir est aussi un droit.

(1) *Gesetzt*.

(2) Car ce qui est posé, la loi (*Gesetz*), doit être entendu, pensé, puisque c'est une pensée ou, comme il est dit ci-dessus, appartient (*gehört*) au domaine de la pensée proprement dite. Mais la loi est une pensée qui ne peut être entendue qu'autant qu'elle tombe dans la conscience. Elle est donc posée pour la conscience de l'intelligence.

(3) *Sinnesart*.

(4) Voy. sur ce paragraphe plus loin § 518 et suiv.

Car une existence (1) n'est un droit que sur le terrain de la volonté libre et substantielle ; et c'est ce même contenu qui constitue un devoir relativement aux volontés qui se différencient en volontés subjectives et individuelles. En ce sens, c'est l'apparence des droits et des devoirs qui fait la finité de la volonté objective (2).

(1) *Ein Daseyn : une existence*, — nous dirions une chose, — n'est un droit qu'en tant qu'existence de la libre volonté ; et toute existence peut devenir un droit sur ce terrain.

(2) Ainsi le droit (*das Recht*), entendu dans son acception générale et concrète, est la libre volonté, la volonté objective et réellement libre ; il est, comme dit aussi Hégel (*Phil. du droit*, § 27) la libre volonté qui veut la libre volonté, ou bien encore (§ 29), la liberté en tant qu'idée. Et cette libre volonté ou cette liberté est l'unité des droits et des devoirs, lesquels ne se différencient que dans la sphère de la réflexion et de l'apparence (*Schein*), ou, ce qui revient ici au même, des volontés subjectives et individuelles, sphère qui doit se reproduire dans celle du droit. — « La détermination kantienne (*Kants Rechtslhere Einl.*), et qui est aussi plus généralement admise, dit Hégel (§ 29), suivant laquelle » *le moment essentiel est la limitation de ma liberté ou du libre arbitre* (*Freiheit der Willkür*), *afin que le libre arbitre de chacun puisse subsister avec celui des autres conformément à une loi générale* », cette détermination n'est d'une part qu'une détermination négative, la limitation, et, d'autre part, elle ramène le côté positif, la loi générale ou rationnelle, comme on l'appelle, l'accord du libre arbitre d'un chacun avec le libre arbitre des autres, à l'identité formelle et au principe de contradiction. La définition kantienne du droit contient cette vue, qui s'est répandue surtout depuis Rousseau, savoir que la volonté est bien le fondement substantiel et le principe premier (*das Erste*) du droit, mais non en tant que volonté en et pour soi, en tant que volonté rationnelle ; ou, si l'on veut, que l'esprit est ce fondement, non en tant qu'esprit véritable (*wahrer*, vrai dans sa réalité), mais en tant qu'individu particulier, en tant que volonté de l'individu dans son vouloir (*Willkür*) particulier. Sans doute, une fois cette vue admise la raison (*das Vernünftige*) ne saurait jouer que le rôle de principe limitant à l'égard de cette liberté, et ce n'est plus la raison qui est immanente à celle-ci, mais elle demeure à l'état d'universel formel et extérieur » (extérieur à

Remarque.

Dans le champ du phénomène (1), le droit et le devoir sont liés par un rapport réciproque tel (2) que ce qui est un droit pour moi est un devoir pour un autre. Mais, suivant la notion, mon droit sur une chose n'est point une simple possession, mais il est la possession d'une personne, c'est une propriété, une possession fondée sur le droit (3), et c'est un devoir que de posséder la chose comme propriété, c'est-à-dire d'être comme personne; ce qui posé dans le rapport de l'être phénoménal, c'est-à-dire dans le rapport d'une personne avec une autre, devient le devoir de cette dernière de respecter mon droit. En moi, en tant que libre sujet, le devoir moral est en même temps un droit de ma volonté subjective, de ma disposition interne. Mais dans la sphère morale ne se produit que la différence de la détermination purement interne de la volonté (intention, dessein), détermination qui n'a son existence qu'en moi, et qui est un devoir purement subjectif à l'égard de sa réalité; d'où cette contingence et cette imperfection qui constituent le côté exclusif du point de vue moral. Dans la sphère de la vie sociale (4), les

cette liberté, puisqu'elle ne remplit que la fonction de principe limitant; et par suite elle n'est aussi que l'universel formel, puisqu'elle n'est pas immanente à cette liberté, et qu'elle n'en fournit pas le contenu).

(1) *Erscheinung.*

(2) *So correlata.*

(3) *Eigenthum, rechtlicher Besitz*, à la différence de la simple possession (*Besitz*).

(4) *Sittlichkeit* : où la volonté existe dans sa réalité.

deux éléments (1) atteignent à leur vérité, à leur unité absolue (2), bien qu'ici aussi le devoir et le droit s'enveloppent l'un l'autre, et reviennent l'un sur l'autre à la façon de la nécessité par la médiation (3). Les droits du père de famille sur les membres de la famille sont tout aussi bien des devoirs envers ces derniers; de même que le devoir que les enfants ont d'obéir est leur droit d'être élevés en hommes libres. Les droits que les gouvernants ont de punir, d'administrer, etc., sont également des devoirs qu'ils ont de punir, d'administrer, etc., de même que les impôts, le service militaire, etc., sont des devoirs des citoyens envers l'État, mais aussi leur droit d'être protégés dans leur propriété et dans leur vie commune et substantielle, vie qui est la racine de leur existence. Toutes les fins de la communauté et de l'État sont aussi les fins de l'homme privé; mais la marche de la médiation, par laquelle les devoirs de ce dernier reviennent sur lui comme exercice et jouissance de droits, amène l'apparence de la différence; ce à quoi se rattache aussi la multiplicité des formes que prend la valeur des droits et des devoirs dans leur échange, bien que cette valeur soit en soi la même. Mais le point essentiel c'est que celui

(1) *Beides*, c'est-à-dire la détermination interne de la volonté et sa réalité.

(2) Non à *l'unité absolue*, mais à *leur* unité *absolue*, c'est-à-dire à une unité qui est absolue relativement à eux, mais qui n'est pas l'unité absolue.

(3) Car des termes qui se médiatisent l'un l'autre ne se déterminent pas absolument chacun lui-même et en lui-même, mais l'un l'autre. Ils sont ainsi à la façon de la nécessité, en ce qu'ils se font pour ainsi dire réciproquement violence.

qui n'a pas de droits n'a point de devoirs, et réciproquement que celui qui n'a pas de devoirs n'a point de droits.

DIVISION.

§ 488.

La libre volonté est :

A. elle aussi d'abord volonté immédiate, et partant volonté individuelle ; c'est la *personne*. L'existence que la personne donne à sa liberté est la *propriété*. Le droit comme tel est le droit formel et abstrait;

B. volonté qui s'est réfléchie sur elle-même, de telle façon qu'elle a son existence au dedans d'elle-même, où elle est en même temps déterminée comme volonté particulière; c'est le droit de la volonté subjective, la *moralité ;*

C. (1) volonté substantielle en tant que réalité qui dans

(1) Ce dernier moment constitue « l'unité et la vérité de ces deux moments abstraits; c'est l'idée pensée du bien réalisée dans la volonté qui s'est réfléchie sur elle-même (2e moment) et dans le monde extérieur (1er moment); de telle façon que la liberté en tant que substance (du droit) existe tout aussi bien comme réalité et comme nécessité, que comme volonté subjective. C'est l'idée dans son existence universelle en et pour soi, *la vie sociale*, ou *politique* (*Die Sittlichkeit*), laquelle est à son tour *a.* esprit naturel, *la famille : b.* dans sa scission et dans son moment phénoménal (*Entzweiung und Erscheinung*), *la société civile : c. l'Etat* qui, dans la libre indépendance des volontés particulières est la liberté générale et objective, liberté qui pendant qu'elle constitue l'esprit concret et organique *a*) d'un peuple, s'élève *b*.) dans et par le rapport des esprits des peuples particuliers à sa réalité, et se manifeste, *c*) dans l'histoire du monde comme esprit du monde dont le droit est le plus haut. » *Phil. du droit*, § 33.

le sujet est conforme à sa notion, et en tant que nécessité complétement développée : c'est la *vie sociale*, la *vie* telle qu'elle est dans la famille, dans la société civile et dans l'État.

Comme j'ai exposé cette partie de la philosophie dans ma *Philosophie du droit* (Berlin, 1821), je ne m'étendrai pas sur celle-ci aussi longuement que sur les autres(1).

(1) Note de Hégel. — Cette remarque s'applique non-seulement à la *philosophie du droit*, mais, comme nous l'avons fait observer (vol. I, Avant-propos) à la *philosophie de l'art*, à la *philosophie de la religion* et à la *philosophie de l'histoire*, que Hégel a traitées dans des ouvrages distincts, et dont il ne trace ici que les traits fondamentaux. — « Par droit, dit Hégel (*Phil. du droit*, § 33, *Zusatz*), nous n'entendons pas seulement le droit civil (*bürgerliche*, civique, de la cité) ainsi qu'on l'entend ordinairement, mais la moralité, la vie politique et l'histoire du monde, qui rentrent elles aussi dans sa sphère, parce que la notion unit les pensées suivant la vérité (*c'est-à-dire parce que ces pensées, la moralité*, etc., *appartiennent à une seule et même notion, et que cette notion les unit suivant la vérité, c'est-à-dire au fond suivant sa propre nature*). La libre volonté doit d'abord, pour ne pas demeurer à l'état abstrait, se donner une existence (*Daseyn*), et le premier matériel sensible de cette existence ce sont les choses (*Sachen*), c'est-à-dire les choses extérieures. C'est cette première forme de la liberté qui est celle que nous devons concevoir comme *propriété* : c'est la sphère du droit formel et abstrait à laquelle appartiennent non-seulement la propriété dans sa forme médiate comme contrat, mais aussi la violation du droit, le droit en tant que crime et pénalité (*Verbrechen und Strafe*). La liberté que nous avons ici est ce que nous appelons *personne*, c'est-à-dire le sujet qui est libre, et qui est libre pour soi, et qui se donne une existence dans la chose. Mais cette existence purement immédiate n'est point adéquate à la liberté, et la négation de cette détermination constitue la sphère de la moralité. Je ne suis plus seulement libre dans telle chose immédiate, mais je le suis aussi dans l'immédiatité supprimée, c'est-à-dire en moi-même, dans mon être subjectif. Dans cette sphère, l'essentiel ce sont mes vues, mon intention et mes fins, en ce que l'extériorité y est posée comme indifférente. Cependant le bien qui est ici posé comme fin universelle ne

A.

DROIT ABSTRAIT (1).

a. PROPRIÉTÉ.

§ 489.

L'esprit, dans la forme immédiate de sa liberté qui est pour soi, est esprit individuel, mais esprit individuel qui

doit point se renfermer dans mon être intérieur, mais il doit se réaliser. En d'autres termes, la volonté subjective exige que son être intérieur, c'est-à-dire sa fin reçoive une existence extérieure, et qu'ainsi le bien soit réalisé extérieurement. La moralité, ainsi que le premier moment qui constitue le droit formel, ne sont que des abstractions, dont la vie sociale fait d'abord la vérité. La vie sociale est ainsi l'unité de la volonté dans sa notion, et de la volonté de l'individu, c'est-à-dire du sujet. Sa première existence est de nouveau une existence naturelle sous forme d'amour et de sensibilité (*Empfindung*); c'est la famille. L'individu a ici supprimé sa personnalité rigide (*spröde Persönlichkeit*), et sa conscience se trouve placée dans un tout. Mais dans les sphères suivantes on voit disparaître la moralité politique proprement dite, et l'unité substantielle (la famille, qui est comme la substance sur laquelle se développent les autres moments de la moralité politique) : la famille se dissout, et ses membres sont placés l'un à l'égard de l'autre dans un état d'indépendance, en ce qu'ils ne sont unis que par le lien des besoins réciproques. Cette sphère de la société civile (*bürgerlichen Gesellschaft*), on l'a souvent confondue avec l'État. Mais l'État constitue une troisième sphère : il constitue cette moralité politique et cet esprit où s'accomplit l'union extraordinaire de l'indépendance de l'individu et de la substance générale (*allgemeinen Substantialität*). Le droit de l'État est, par conséquent, un droit plus haut que celui des autres sphères ; c'est la liberté dans sa forme la plus concrète, si ce n'est qu'elle est soumise à une réalité plus haute, à la réalité absolue de l'esprit du monde. »

(1) Hégel désigne cette sphère tantôt par le nom de *droit abstrait*, tantôt simplement par celui de *droit*, tantôt par celui de *droit strict* ou

connaît son individualité comme volonté absolument libre. Il est personne, la conscience de cette liberté(1), mais une conscience encore abstraite et vide, et qui par suite ne trouve pas encore en elle-même, mais dans une chose extérieure sa détermination et son contenu. Cette chose(2), en tant que privée de volonté, n'a point de droit vis-à-vis de la subjectivité de l'intelligence et du libre arbitre, lesquels font d'elle leur accident, la sphère extérieure de leur liberté. C'est là la *possession* (3).

proprement dit (*strenge Recht*), la distinguant ainsi des autres sphères qui ont chacune leur désignation spéciale.

(1) *Das Sich-Wissen dieser Freiheit.*

(2) *Sache*, *res*, dans le sens juridique.

(3) Ainsi la personne constitue le premier moment, le moment le plus immédiat de la libre volonté, ou de la sphère du droit. La personne n'est pas le simple sujet, car, comme dit Hégel (*Phil. du droit*, § 35), le sujet n'est que la possibilité de la personnalité, tout être vivant en général étant sujet. Elle n'est pas non plus le simple moi, le moi de la conscience, mais elle est le moi de la sphère du droit, le moi légal et juridique; en d'autres termes, et suivant l'expression de Hégel (*Ibid*), elle est *l'individualité de la liberté dans le pur être-pour-soi* (*im reinen Fur-sich-seyn*); car la personne n'est personne qu'autant qu'elle est pour soi. Mais son être-pour-soi est un être-pour-soi pur, c'est-à-dire ici immédiat et abstrait; de telle sorte que la personnalité est le fondement de tout droit, mais qu'elle n'en est que le fondement, qu'elle constitue, voulons-nous dire, l'aptitude à l'exercice du droit (*Rechtsfähigkeit*), mais seulement l'aptitude; qu'elle n'est qu'une possibilité relativement aux moments ultérieurs, aux moments plus concrets et plus réels du droit. C'est en ce sens que Hégel dit (*Ibid.*) que la personne est ce qu'il y a à la fois de plus haut et de plus bas (*das Hohe und das ganz Niedrige*). C'est ce qu'il y a plus haut, en ce qu'elle est le germe, la racine de tout droit; c'est ce qu'il y a de plus bas, précisément parce qu'elle n'en est que la racine. L'égalité absolue n'est possible et vraie que dans les limites de cette sphère. Tous sont égaux en tant que personne, comme toute matière est égale à toute autre matière, ou comme tout moi est égal à tout autre moi en tant que

§ 490.

Mais le mien, ce prédicat en lui-même purement pratique, que la chose reçoit d'abord par le jugement de la possession (1) qui a lieu dans l'occupation extérieure, veut dire ici que le moi place dans la chose sa volonté personnelle (2). Par là la possession devient *propriété*, qui en tant que possession est moyen, mais qui en tant qu'existence de la personnalité est but (3).

simple moi, en tant que moi abstrait et indéterminé, mais hors de cette sphère l'inégalité commence. Il faut même dire que le développement du droit entraîne l'inégalité, et que le droit ne saurait exister avec sa nature concrète et réelle sans l'inégalité. Maintenant, la personne, c'est-à-dire cette individualité immédiate de la libre volonté, doit nécessairement se donner une réalité, se poser comme libre volonté; car une volonté qui ne veut point n'est point une volonté, et par suite une libre volonté qui ne se pose pas comme telle n'est point la libre volonté. Par conséquent, la personne sort de son état immédiat en affirmant sa personnalité, c'est-à-dire en se donnant une sphère, un objet extérieur où elle puisse réaliser sa liberté. C'est là la possession. Ici l'objet extérieur n'est plus l'objet extérieur de l'âme, ou de la conscience, mais la chose, c'est-à-dire un objet, une existence qui n'est, et n'a de valeur que par la personne, et qui, par conséquent, est d'abord extérieur à la personne, n'a point de volonté, point de personnalité et point de droit.

(1) Il y a, en effet, *jugement* (*Urtheil*), par là que la personne sort de son état immédiat, et qu'elle se trouve comme partagée en elle-même, et en son contraire.

(2) C'est-à-dire que le *mien*, qui par lui-même n'est qu'un prédicat de l'esprit pratique proprement dit, reçoit ici une signification plus haute en ce qu'il devient le prédicat de la chose par l'acte de la personne.

(3) La possession (*Besitz*), en tant que simple occupation matérielle et extérieure (*äusserliche Bemächtigung*), n'est pas encore la propriété (*Eigenthum*), mais il faut qu'à la possession, ou si l'on veut, à la prise de possession vienne s'ajouter l'acte de la libre volonté. « La possession,

§ 491.

Dans la propriété la personne est rentrée dans son unité (1). Mais la chose est une chose abstractivement exté-

dit Hégel (*Philos. du droit*, § 45), consiste en ceci, savoir que quelque chose est sous ma puissance extérieure (*äussern Gewalt*), de même que l'intérêt particulier de la possession consiste dans ce côté particulier, que moi je m'approprie (*Meinigen mache*, je fais miens, en les satisfaisant par là dans une certaine mesure) les besoins naturels, les désirs et le franc arbitre. Mais ce qui constitue (ici) le vrai et le droit (*das Rechtliche*), c'est-à-dire la détermination (*spécifique*) de la propriété, c'est que dans la possession je suis en tant qu'objet à moi-même, et que j'y suis comme libre volonté, et partant, et pour la première fois comme volonté réelle. » Et, *Ibid.*, § 41 : « Le côté rationnel de la propriété, dit-il, ne réside pas dans la satisfaction des besoins, mais en ce que la simple subjectivité de la personne se trouve par là supprimée. C'est dans la propriété que la personne commence à être comme raison (Cf. § 439). C'est sans doute une réalité fort imparfaite (*schlechte*) que cette première réalité que ma liberté trouve dans une chose extérieure, mais la personnalité abstraite ne saurait dans son immédiatité trouver précisément d'autre existence (*Daseyn*) que dans une détermination immédiate. » C'est-à-dire dans une chose extérieure, qui constitue aussi une immédiatité, de sorte que cette existence qui est la première détermination de la personne ne peut avoir lieu que par le rapport de la personne abstraite et immédiate avec la chose extérieure, c'est-à-dire avec un autre terme abstrait et immédiat comme elle. Ceci explique aussi comment la propriété en tant que possession est moyen, et en tant qu'existence de la personnalité est fin. Par le côté de la possession qui est le côté matériel et extérieur, elle est moyen, car c'est par elle que les besoins sont satisfaits; par le côté de l'existence de la personnalité elle est fin, précisément parce que la personnalité, c'est-à-dire la libre volonté y sort de son état immédiat et y trouve sa première réalité, comme il est dit ci-dessus. La propriété est donc fin en ce sens, comme c'est aussi en ce sens que la personne y commence à exister comme raison, comme unité du sujet et de l'objet.

(1) *Ist mit sich selbst Zuzammengeschlossen* : elle n'y fait en effet que revenir sur elle-même, et rentrer en elle-même, en ce que la

rieure, et moi aussi je ne suis dans la chose que d'une façon extérieure abstraite. Le retour concret de moi-même sur moi-même dans cette existence extérieure (1) consiste en ceci que moi, rapport infini de moi-même avec moi-même, je me repousse, en tant que personne, de moi-même, et je trouve l'existence de ma personnalité dans l'être d'autres personnes, dans mon rapport avec elles, et dans la reconnaissance réciproque de notre personnalité (2).

chose extérieure, ou la chose n'est plus la chose, mais un moment de la personnalité elle-même.

(1) *In der Aeusserlichkeit : dans l'extériorité :* c'est-à-dire dans l'extériorité telle qu'elle existe ici, et qui est une extériorité abstraite, imparfaite, soit qu'on considère la chose, soit qu'on considère la personne. Et, en effet, dans la propriété le moment extérieur (la chose, l'objet) doit être tel qu'il soit adéquat au moment intérieur (à la personne, au sujet) et qu'on ait ainsi deux volontés, de telle façon que la volonté puisse se retrouver elle-même dans son extériorité. Or, ici dans ce premier rapport, la chose, bien qu'elle porte déjà la marque de la volonté et de la personne, garde cependant encore son côté naturel, ce qui fait qu'elle n'existe extérieurement en tant que propriété que d'une façon abstraite, et, à son tour, et par cela même, la personne ne trouve qu'une extériorité abstraite dans la chose, et n'existe à cet égard dans la chose, et en tant que chose que d'une façon extérieure abstraite.

(2) En effet, la personne en tant qu'elle est dans la propriété, qu'elle est propriétaire, n'est pas réellement telle à l'égard de la chose et par la chose, mais à l'égard d'une autre personne, et par son rapport avec elle. Par là l'extériorité abstraite est supprimée, et l'on a une extériorité concrète, le rapport des personnes. On a ainsi de nouveau le rapport des consciences-de-soi, mais des consciences-de-soi qui sont devenues personnes.

§ 492.

La chose est le moyen par lequel les extrêmes (les personnes qui, tout en reconnaissant leur identité, gardent leur indépendance l'une vis-à-vis de l'autre) rentrent l'un dans l'autre. Ma volonté a pour eux (1) son existence déterminée, reconnaissable dans la chose, par l'occupation corporelle immédiate, ou par la formation, ou même par un simple signe (2).

§ 493.

Le côté accidentel dans la propriété vient de ce que moi je place ma volonté dans *telle* chose. Sous ce rapport ma volonté est libre arbitre, de telle sorte que je puis l'y placer ou ne pas l'y placer, comme je puis l'en retirer ou ne pas l'en retirer. Mais en tant que ma volonté est placée dans une chose, il n'y a que moi-même qui puisse l'en retirer, et ce n'est qu'avec ma volonté que la chose peut passer à un autre, lequel doit de son côté y mettre

(1) Les extrêmes, ou personnes.

(2) Ce sont là les trois formes de la prise de possession (*Besitznahme*), qu'on ne doit pas entendre comme si c'était un événement qui n'arriverait qu'une fois, mais comme un événement permanent, comme une affirmation permanente de la volonté. Car ces formes, il est à peine besoin de le faire observer, n'ont une signification que parce que ce sont des formes de la volonté, et autant que la volonté est en elles, ou, si l'on veut, parce que ce sont des signes (*Bezeichnungen*) de la volonté. C'est en ce sens que Hégel dit (*Phil. du droit*, § 58) « que la prise de possession par le signe est la plus complète, car les autres modes de la prise de possession sont eux aussi plus ou moins des signes. »

sa volonté pour qu'elle devienne sa propriété. C'est là le *contrat* (1).

b. CONTRAT.

§ 494.

Les deux volontés et leur accord dans le contrat diffèrent, en tant que moments internes, de la réalisation et de

(1) « L'existence (*Daseyn*), dit Hégel (*Phil. du droit*, § 71), est, en tant qu'être déterminé, essentiellement l'être pour un autre (*Seyn für Anderss*). (Voyez aussi sur ce point Remarque du § 48, même ouvrage.) La propriété, par le côté par lequel elle constitue une existence en tant que chose extérieure, est pour d'autres choses extérieures (*Aeusserlichkeiten, extériorités*) et en rapport avec cette nécessité et cette contingence (*il y a en effet ici une nécessité et une contingence : il y a nécessité en ce que la propriété est nécessairement l'être pour un autre; il y a contingence en ce que le libre arbitre* (*Willkür*) *intervient dans ce passage que fait la propriété de l'un à l'autre*). Mais comme existence de la volonté la propriété n'est, en tant qu'elle est pour un autre, que pour la volonté d'une autre personne. Ce rapport de volonté à volonté est le champ spécial et véritable où la liberté trouve son existence. Cette médiation où l'on n'a plus la propriété par le simple intermédiaire d'une chose et de ma volonté subjective, mais aussi par l'intermédiaire d'une autre volonté, et où par suite on l'a dans une volonté commune, cette médiation constitue la sphère du contrat..... Dans le contrat, je possède en vertu d'une volonté commune (*gemeinsamen Willen*). C'est un besoin de la raison que la volonté subjective devienne volonté générale, et qu'elle atteigne ce degré de réalité. Dans le contrat, la volonté ne cesse pas d'être déterminée comme *telle* volonté (*dieses Wille : cette volonté*), mais elle est telle volonté en communauté avec une autre volonté. Par conséquent, ici la volonté générale se produit encore sous forme de communauté (*Gemeinsamkeit*). » — Ce qui n'est pas encore la volonté générale (*allgemeine Wille*) proprement dite, volonté qui est l'unité réelle et concrète des volontés, mais une volonté particulière qui n'est unie que d'une façon extérieure à d'autres volontés et n'a que des points communs avec elles.

l'exécution du contrat. C'est dans la manifestation relativement idéale de la volonté, dans la *stipulation* que s'accomplit le transfert de la propriété, c'est-à-dire son abandon par l'une de ces volontés, et la prise de possession par l'autre. Le contrat est valable en et pour soi, et sa valeur ne dépend point de son exécution par l'une ou par l'autre des parties contractantes; ce qui entraînerait un retour infini de ces parties sur elles-mêmes, ou une division infinie de la chose, du travail et du temps. La manifestation qui a lieu dans la stipulation achève et épuise le contrat (1). L'intériorité de la volonté qui abandonne et celle de la volonté qui accepte la propriété sont par là placées dans la sphère de la représentation, et le mot est placé dans tel fait et dans telle chose (§ 463), et le fait a une valeur absolue, par la raison que la volonté qui entre ici en jeu n'est point la volonté morale (bien qu'on admette, soit sérieusement, soit d'une façon hypocrite cette opinion), mais bien plutôt la volonté qui n'a pour objet qu'une chose extérieure (2).

(1) *Ist vollständig und erschöpfend;* c'est-à-dire que la stipulation n'est plus l'une ou l'autre des deux volontés, mais leur unité, ce ce qui fait que le contrat a une valeur en et pour soi, et qu'il n'y a pas un retour indéfini (*unendliche Regress*) des volontés sur elles-mêmes.

(2) « La stipulation, dit Hégel (*Phil. du droit*, § 79), contient le côté de la volonté, et partant l'élément substantiel du droit dans le contrat, élément à l'égard duquel un contrat qui n'est pas encore exécuté (*erfüllt, rempli, achevé*) et la possession qui subsiste encore pour soi (*la propriété qui est encore dans les mains du vendeur, qui n'a pas encore été livrée*) ne constituent qu'un moment extérieur (*das Aeusserliche*) qui a sa détermination dans ce côté (*le côté de la volonté qui est l'élément substantiel et déterminant*). Dès qu'il y a stipulation il y a abandon d'une propriété et de la volonté (*Willkür*) particulière qui s'y rapporte,

§ 495.

De même que dans la stipulation l'élément substantiel du contrat se distingue de l'exécution en tant que réalisation matérielle, qui se trouve rabaissée au rôle de con-

et la propriété est déjà devenue la propriété d'un autre, et par suite je suis immédiatement et légalement (*rechtliche; par le droit, conformément au droit*) obligé par elle (*la stipulation*) à exécuter le contrat. — La différence entre une simple promesse et le contrat consiste en ceci que ce que l'on veut vendre, faire et exécuter est une chose à venir, et ce n'est encore qu'une simple détermination subjective de ma volonté, que je puis toujours changer. Dans la stipulation du contrat, au contraire, la décision de la volonté existe déjà en ce sens que j'y aliène ma chose, que celle-ci a maintenant cessé d'être ma propriété, et que je la reconnais déjà comme propriété d'un autre. La distinction du droit romain entre le *pactum* et le *contractus*. — Fichte a autrefois émis cette opinion que l'obligation à maintenir le contrat ne commence pour moi qu'avec le commencement d'exécution par l'autre partie, par la raison qu'avant l'exécution je suis dans l'ignorance si l'autre partie a pris au sérieux la manifestation de sa volonté. Par conséquent, l'obligation avant l'exécution a une valeur purement morale, elle n'a pas une valeur légale. Mais la manifestation qui a lieu dans la stipulation n'est point une manifestation (*Aeusserung, manifestation, expression*) en général, mais c'est la manifestation des volontés communes arrivées à ce point où l'arbitraire de l'intention et de son changement a disparu (*sich aufgehoben hat, s'est annulé, supprimé*). Il ne s'agit pas, par conséquent, de savoir s'il est possible qu'intérieurement l'autre partie ait, ou ait eu une autre intention, mais si elle est fondée en droit à en avoir. Et puis en supposant que l'une des deux parties commence à exécuter le contrat, il restera toujours à l'autre la faculté de ne point l'exécuter (*die Willkür des Unrechts, l'arbitraire de l'injustice, la faculté arbitraire d'agir contrairement au droit*). L'on voit combien cette opinion de Fichte est peu fondée, par là qu'elle place le droit du contrat sur le terrain de la fausse infinité, de la divisibilité indéfinie du temps, de la matière, de l'action, etc. »

séquence (1), de même une différence s'introduit par là dans la chose ou dans l'exécution (2). C'est la différence de la nature spécifique immédiate (3) de ces dernières, et de leur élément substantiel, la valeur, différence qui fait que cette nature qualitative se change en une déterminabilité quantitative, et qu'une propriété peut être comparée à une autre, et posée comme égale à une autre. De cette façon, la chose est posée comme chose abstraite générale (4).

(1) « L'existence, dit Hégel, § 79, que la volonté a dans la formalité de l'expression corporelle (*Gebehrde*), ou dans une formule déterminée, contient son existence en tant que volonté qui a conscience d'elle-même (*intellectuellen*, *intellectuelle*, *intellectualisée*), son existence complète, et vis-à-vis de laquelle l'exécution n'est qu'un corollaire qui n'a pas une valeur propre (*selbstlose Folge*).

(2) L'exécution équivaut ici à la chose, car en exécutant le contrat la chose passe des mains du vendeur dans celle de l'acheteur, ou nouveau possesseur. Voilà pourquoi il est dit, *dans la chose ou dans l'exécution*.

(3) *Unmittelbaren specifischen Beschaffenheit*.

(4) C'est-à-dire comme chose que la volonté a faite sienne, qui va de plus en plus en perdant de sa nature immédiate, et en devenant adéquate à la volonté. C'est en ce sens qu'elle devient chose abstraite. Elle est abstraite en ce sens que sa nature concrète immédiate, sensible, matérielle se change en une détermination simple de la volonté. On peut donc dire que dans cet état d'abstraction elle est mise en possession d'une nature plus concrète que celle qu'elle possède en elle-même. C'est là ce que veut exprimer le terme *général*. La chose d'individuelle et d'immédiate qu'elle était devient chose médiate et générale dans et par la valeur, laquelle est un produit de l'intelligence et de la volonté, ou, comme il est dit dans le passage cité ci-dessus, de la volonté intellectuelle. Elle participe ainsi dans la valeur de la nature concrète de la volonté. — Cette transformation de la chose par la valeur constitue une différence, ou, si l'on veut, une différenciation que la volonté introduit dans la chose. C'est la chose qui, en tant que chose médiate, ou valeur, diffère d'elle-même en tant que chose immédiate.

§ 496.

Comme le contrat est un accord qui a sa source dans le franc arbitre, et qu'il porte sur une chose contingente, il entraîne avec lui l'exercice d'une volonté accidentelle, laquelle étant à la fois adéquate et inadéquate au droit engendre le contraire du droit(1). Cependant le droit qui est en et pour soi n'est point par là supprimé, mais ce qui se produit, c'est seulement un rapport du droit et de son contraire(2).

(1) *Unrecht : le non-droit. Recht und Unrecht : le juste et l'injuste.* — Le lecteur verra en avançant la difficulté qu'il y a à rendre le terme *Unrecht.* Ainsi nous le traduirons de plusieurs façons suivant le besoin.

(2) *Ein Verhältniss des Rechts zum Unrecht entsteht :* ce qui veut dire que le droit et le non-droit (la négation du droit, ou le droit avec sa négation) ne sont pas deux termes étrangers l'un à l'autre, mais qu'ils constituent deux moments d'un seul et même rapport, d'une seule et même idée; et que par suite le droit sans cette négation ne serait qu'un droit abstrait, qu'une abstraction, et qu'il ne serait pas le droit en et pour soi. « C'est la haute nécessité logique, dit Hégel (*Phil. du droit*, § 81) qui amène le passage au non-droit, parce que les moments de la notion, c'est-à-dire ici le droit en soi, ou la volonté en tant que volonté générale (*mais d'une généralité abstraite*), et le droit dans son existence, laquelle constitue précisément la particularité (*Besonderheit*) de la volonté, sont posés comme différenciés (*chacun*) pour soi, ce qui appartient à la réalité abstraite de la notion (*à la notion qui n'est pas encore notion concrète, qui ne s'est pas encore complètement développée*). — Or cette particularité de la volonté pour soi (*qui existe pour soi dans cette différence*) est le libre arbitre et la contingence, libre arbitre et contingence auxquels dans le contrat j'ai renoncé à l'égard d'une chose individuelle, mais non en tant que libre arbitre et contingence de la volonté elle-même (*de la volonté en général*). — Dans le contrat nous avons le rapport de deux volontés, en tant que formant une volonté commune. Mais cette volonté générale n'est telle que relativement, c'est une volonté générale qui est posée (*gesetzter* —

C. LE DROIT ET SON CONTRAIRE.

§ 497.

Le droit, en tant qu'existence de la liberté dans un monde extérieur, se trouve placé au milieu d'une foule de rapports, soit des rapports de la personne avec ce monde, soit des rapports des personnes entre elles (§ 492, 494 et suiv.). Cela fait 1° que le droit trouve plusieurs raisons (1). Par là que la propriété, qu'on considère la personne ou la chose, est propriété exclusivement individuelle, entre ces raisons, il y en a une seule qui est la vraie. Mais comme elles sont opposées l'une à l'autre, elles sont posées comme constituant toutes l'apparence du droit (2),

qui ne se pose pas elle-même, et ne pose pas les autres volontés), et qui partant est encore en conflit avec les volontés particulières. Dans le contrat, c'est-à-dire dans l'accord des deux volontés, il y a bien le droit qui en exige l'exécution; mais celle-ci est elle aussi le fait d'une volonté particulière qui comme telle peut agir contrairement au droit en soi. Ainsi l'on voit paraître ici la négation qui était déjà virtuellement contenue dans la volonté en soi, et c'est cette négation qui est précisément la négation du droit (*das Unrecht*). Dans le contrat les deux parties conservent dans leur accord leur volonté particulière, ce qui fait que le contrat ne s'élève pas encore au-dessus de la sphère du libre arbitre, et que par suite il laisse pénétrer en lui la négation du droit. »

(1) *Rechtsgründe* : raisons du droit, raisons légales. Cf. sur ce point *Logique*, § 120 et suiv.

(2) *Gemeinschaftlich als Schein des Rechts gesetzt werden*. Ce sont des raisons où le droit *apparaît* et se réalise. Et bien qu'elles n'aient pas toutes la même valeur, elles n'en constituent pas moins une des sphères du droit, une de ses réalisations. C'est la sphère de sa réalité abstraite,

et en face de cette apparence le droit ne se produit que virtuellement comme tel.

§ 498.

Lorsqu'en face de cette apparence, le droit en soi (1), qui est encore enveloppé dans une seule et même unité immédiate avec les diverses raisons du droit (2), est posé,

comme il est dit ci-dessus (*l. c.*, p. 276, note 2), la sphère de la réflexion ou de l'essence telle qu'elle se produit dans le droit. « La négation du droit (*Unrecht*), dit Hégel (Ouvr. cit., § 83. *Zus.*), est ainsi l'apparence de l'essence, qui (l'apparence) se pose comme indépendante. Lorsque l'apparence (*Schein*) n'est qu'en soi, et qu'elle n'est pas encore pour soi, c'est-à-dire, lorsque la négation du droit a pour moi la valeur du droit, la négation du droit est une négation *sans fraude* (*Unbefangenes Unrecht : la négation du droit naïve, dans sa simplicité, sine dolo*). Ici l'apparence se rapporte au droit, mais elle n'est pas pour moi. La seconde négation du droit est la *fraude*. Ici la négation du droit n'est point une apparence pour le droit en soi, mais elle a lieu de cette façon que c'est moi qui mets devant les autres une apparence. Dans le premier cas, la négation du droit était une apparence pour le droit. Dans le second, c'est à moi-même en tant que négation du droit que le droit n'est qu'une apparence. Enfin la troisième négation du droit est le crime (*Verbrechen*), lequel est une négation du droit en lui-même (*an sich*) et pour moi. Mais ici (*à la différence du second cas*), je veux la négation du droit, et je n'emploie plus l'apparence du droit. Celui à l'égard duquel on commet le crime ne doit pas considérer la négation en et pour soi du droit (*das an und für sich seyende Unrecht, c'est-à-dire le crime*) comme droit (*ce qui a lieu dans le second cas où l'on est trompé par l'apparence du droit*). La différence entre le crime et la fraude consiste en ce que du moins la fraude contient encore dans la forme du fait une reconnaissance du droit, ce qu'on ne trouve pas dans le crime. »

(1) C'est-à-dire ici le droit en et pour soi, le droit dans sa réalité concrète, réalité qui ici ne s'est pas encore développée.

(2) Et qui par cela même est encore à l'état d'enveloppement.

voulu et reconnu d'une façon affirmative, la différence qui peut se produire consiste seulement en ce que *telle* chose (1) se trouve placée dans la sphère du droit par les volontés particulières de diverses personnes (2). C'est la négation du droit sans fraude et de bonne foi (3). Cette négation du droit est un jugement simplement négatif (4) qui exprime le conflit du droit civil (5), conflit qui ne peut cesser que par l'intervention d'un troisième jugement, lequel en tant que jugement du droit en soi est désintéressé à l'égard de la chose, et possède le pouvoir de se donner une existence contre cette apparence du droit (6).

(1) *Dieser Sache : cette* chose.

(2) *Dieser personen :* de *ces* personnes.

(3) *Unbefangenes Recht.* Voy, ci-dessus, p. 277, note 2.

(4) *Simplement*, en ce sens que c'est le premier jugement négatif, le jugement négatif le plus simple, le plus immédiat relativement aux jugements négatifs dont il est question dans les paragraphes suivants.

(5) Le texte a : *den bürgerlichen Rechtsstreit : le conflit civil du droit.*

(6) « Ce conflit, dit Hégel (ouvr. cit., § 85), où l'on réclame la chose en se fondant sur une raison légale (*Rechtsgrund*) et qui constitue la sphère du conflit du droit civil, contient la reconnaissance du droit en tant que droit général, et en qui réside la faculté de décider (*als des Allgemeinen und Entscheidenden*), de telle façon que la chose doive appartenir à celui qui y a droit. Le conflit ne tourne que sur le point de savoir à qui de l'un ou de l'autre la chose doit appartenir à titre de propriété. C'est là un jugement purement négatif, où dans le prédicat, le mien, on nie seulement le particulier. » Et § 86 *Zusatz* « ce qui en soi est droit a une raison déterminée, et ma négation du droit, que je considère comme un droit, je la défends en m'appuyant sur une certaine raison. Il est dans la nature du fini et du particulier de laisser un accès aux contingences. Par conséquent, il faut qu'il y ait ici des collisions, car nous sommes dans la sphère du fini. Cette première négation du droit ne nie que la volonté particulière, mais elle respecte le droit général. Elle est donc la violation du droit la plus légère. En

§ 499.

2° Mais lorsque l'apparence du droit comme tel est voulue contre le droit en soi par la volonté particulière, qui veut ainsi le mal, la reconnaissance extérieure du droit se trouve par là séparée de sa valeur, et l'on ne respecte que celle-là pendant qu'on porte atteinte à cette dernière. Ceci amène la violation frauduleuse du droit(1) ; c'est le jugement infini en tant que jugement identique (§ 173). C'est un jugement où l'on garde le rapport formel en éliminant le contenu(2).

disant, cette rose n'est pas rouge, je reconnais cependant que la rose a une couleur. Par conséquent, ce que je nie ce n'est pas le genre, mais seulemement le particulier, le rouge. Il en est de même ici du droit. Le droit est reconnu, chaque partie veut le droit, et c'est seulement ce qui lui appartient en droit qu'elle réclame. La négation du droit consiste seulement en ce qu'elle considère comme un droit ce qu'elle veut. »

(1) *Das Unrecht des Betrugs.*

(2) Le contenu du jugement, c'est le droit en soi, le droit réel, ce qui fait la valeur intrinsèque du droit à la différence de sa simple reconnaissance extérieure. Ce contenu se trouve éliminé de ce jugement, et ce qui reste c'est le rapport formel, c'est-à-dire le rapport de deux volontés concordantes qui forment par là une identité, mais une identité vide, puisque le vrai droit y fait défaut, et qu'il n'y a que son apparence. « Dans le contrat, dit Hégel (ouvr. cit. § 88), j'acquiers une propriété à cause de sa nature (*Beschaffenheit*) particulière, et en même temps je l'acquiers d'après sa généralité interne (*en tant que propriété en général*), d'un côté, suivant la valeur, et, de l'autre, comme propriété appartenant à un autre. Le libre arbitre de celui-ci peut ici me capter par une fausse apparence, de telle façon que pendant que le contrat est légitime en tant que libre accord de deux parties convenant de faire un échange sur telle chose, d'après son individualité immédiate (*qui est ici son apparence*), le côté de l'universel en soi (*le

§ 500.

3° Lorsque enfin la volonté particulière entre en collision avec le droit en soi, et qu'elle nie non-seulement ce droit lui-même, mais sa reconnaissance ou son apparence (1) (c'est le jugement infini-négatif (§ 173) où l'on nie et le genre et sa déterminabilité particulière, qui est ici la reconnaissance apparente du droit) (2) on a la volonté mauvaise avec violence, la volonté criminelle (3).

droit en soi, le vrai droit) y fait défaut. » — Et § 89 : « la négation du droit sans fraude n'entraîne pas de peine, parce qu'on n'y veut rien contre le droit, tandis que la fraude appelle la peine, parce que ici c'est le droit qui est lésé. »

(1) Car ici la reconnaissance et l'apparence (*Anerkennung* et *Schein*) sont inséparables, comme il est dit plus explicitement dans ce qui suit.

(2) *Die erscheinende Anerkennung : du droit* n'est pas dans le texte, mais il y est sous-entendu. Dans le crime on ne nie pas seulement le droit en soi — le genre — mais son existence apparente extérieure, c'est-à-dire ce qui fait qu'on le reconnaît et par quoi il se fait reconnaître (car c'est là le double sens d'*Anerkennung*) non-seulement intérieurement, mais extérieurement, dans le monde de l'apparence. *Anerkennung* n'a pas seulement une signification subjective et qui ne se rapporte qu'à celui qui reconnaît le droit, mais aussi une signification objective et qui se rapporte au droit lui-même. En d'autres termes, la reconnaissance apparente du droit et sa reconnaissance constituent un moment de sa réalité.

(3) « De ce qu'en mettant ma volonté dans la propriété, (Hégel ouvr. cit., § 90), je la mets dans une chose extérieure, il suit que si en elle je me réfléchis, d'un côté, sur moi-même, d'un autre côté, on m'y saisit, et j'y suis placé sous l'empire de la nécessité. Car on peut me soumettre à la force en général, ou l'on peut m'imposer par la force un sacrifice ou une action comme condition de telle possession ou de telle façon d'être (*eines Besitzes oder positiven Seyns*); on peut, en d'autres termes, exercer une contrainte (*Zwang*) sur moi » et (*Zusatz*) : « La négation du droit proprement dite (*das eigentliche Unrecht*) est le

§ 501.

La réalité d'une telle action disparaît devant le droit en et pour soi(1). En tant qu'être doué de volonté et de pensée, l'agent y pose(2) une loi, mais une loi formelle, et qui n'est reconnue que par lui; il y pose une certaine règle générale(3) qui a une valeur pour lui, et sous laquelle il vient aussi se placer lui-même par son action (4). Ce qui démontre l'impuissance de cette action(5) et la réalisation(6) à la fois de cette loi formelle et du droit en soi, d'abord par une volonté individuelle subjective, c'est la *vengeance*, qui, par là qu'elle a son point de départ dans l'intérêt d'une personnalité particulière immédiate, entraîne une nouvelle violation du droit, et ainsi à l'infini (7).

crime où l'on ne respecte, ni le droit en soi, ni le droit tel qu'il m'apparaît, et où par suite la violation atteint les deux côtés, le côté objectif et le côté subjectif. »

(1) Le texte a : *une telle action est nulle (nichtig) en tant que violation du droit en et pour soi* : ce qui ne veut point dire que cette action n'est rien, qu'elle n'a point de réalité, mais seulement qu'elle est mise à néant, qu'elle est vaincue et annulée par le droit en et pour soi.

(2) *In ihr aufstellt : y pose, y réalise.*

(3) *Ein Allgemeines.*

(4) C'est ce qu'on pourrait appeler la loi du crime. Car il faut bien que le crime, ainsi que le châtiment s'accomplissent en vertu d'une certaine loi, et le crime et le châtiment ne sont que deux moments indivisibles d'une seule et même idée, c'est-à-dire de l'idée du droit et du droit tel qu'il est dans cette sphère. Voy. plus loin, p. 285.

(5) *Die dargestellte Nichtigkeit dieser Handlung* etc : *la nullité représentée, exposée de cette action*, etc.

(6) *Ausführung.*

(7) Ainsi on a le droit en soi (*Recht an sich*) — la loi immédiate et abstraite — la négation du droit en soi (*Unrecht*) et la vengeance

Ce progrès indéfini est lui aussi supprimé par un troisième jugement où l'intérêt n'intervient point, c'est-à-dire par la *peine*.

§ 502.

La réalisation du droit en soi se trouve médiatisée (1) par là qu'une volonté particulière, — le juge, — est adéquate au droit, et que l'intérêt de cette volonté, consiste à triompher du crime (2), (ce qui est chose contingente

(*Rache*). Ces trois moments sont inséparables. La négation du droit n'est pas un moment étranger au droit, mais c'est un moment du droit lui-même; c'est le droit avec sa négation. Sans cette négation le droit ne serait pas dans sa réalité. Maintenant, la vengeance est l'unité des deux autres moments, du droit en soi, et de cette loi formelle que l'agent se pose dans le crime; mais elle n'en est l'unité que parce qu'elle les contient et les absorbe tous les deux. C'est ainsi que non-seulement elle démontre l'impuissance, la *nullité* du crime, et qu'elle réalise le droit en soi, qu'elle lui donne une efficace, une réalité qu'il n'a pas dans son état immédiat et abstrait, mais qu'elle réalise aussi la loi formelle du crime, en ce sens qu'elle l'élève à une plus haute réalité. » La violation du droit en tant que droit (Hégel, ouvr. cit., § 97) (*c'est-à-dire en tant que droit en soi*) constitue une existence positive, extérieure, mais qui est nulle en elle-même (*in sich nichtig ist : qui se nie elle-même*). La manifestation de cette nullité est précisément le passage à l'existence de la suppression de cette violation; — c'est ce qui constitue la réalité du droit, en tant que nécessité qui se médiatise avec elle-même par la suppression de sa violation » et plus loin : « Le droit réel est la suppression de cette violation; car c'est précisément par là qu'il montre sa validité, et qu'il s'affirme comme existence nécessaire médiatisée. » Cf. sur ce point, et sur cette partie de la *phil. de l'Esprit en général*, notre *Essai sur la peine de mort*.

(1) Et par suite accomplie.

(2) *Gegen das Verbrechen sich zu richten : de se diriger contre le crime*.

dans la vengeance), et par la puissance (également contingente d'abord) (1) qui se réalise en niant la négation du droit par le coupable. Cette négation du droit a son existence dans la volonté de ce dernier. Par conséquent, la vengeance ou la peine est dirigée 1° contre sa personne ou contre sa propriété, et 2° elle emploie contre lui la contrainte. La force intervient dans cette sphère du droit, d'abord dans la prise de possession (2) à l'égard de la chose, et ensuite dans la défense de la chose possédée contre l'usurpation d'un autre, et cela parce qu'ici la volonté a son existence immédiate dans une chose extérieure, dans la chose comme telle, ou dans le corps (3), et que c'est seulement en eux qu'on peut la saisir. — Mais la contrainte n'est que possible, en ce sens (4) que dans ma liberté (5), je puis me soustraire à toute forme d'existence (6), et même sortir du cercle de l'existence, m'ôter la vie (7). La contrainte n'est juste que lorsqu'elle

(1) En ce que le coupable peut échapper au châtiment.

(2) *Ergreifung*.

(3) *Leiblichkeit*. Voy. sur ce point, c'est-à-dire dans quel sens le corps rentre dans la catégorie de la chose, *Phil. du droit*, § 47-48.

(4) *Insofern*, *autant que*, *dans la mesure où*, etc. C'est dans cette mesure, ou en ce sens, c'est-à-dire dans la mesure de ma liberté, ou dans le sens que je puis faire usage de ma liberté que la possibilité pénètre dans la contrainte, ou, comme dit le texte, que la contrainte n'est pas plus que possible (*mehr nicht als möglich*).

(5) *Als frei* : *en tant que libre*.

(6) Le texte a : *à toute existence*.

(7) Ce qui explique et justifie le suicide dans les limites où il est justifiable. Car s'il vaut mieux ne pas s'ôter la vie que se l'ôter, toujours est-il que le suicide est une des prérogatives de la nature humaine, et qu'il découle de sa personnalité et de sa liberté. » Je n'ai ces membres, dit Hégel (ouvr. cit., § 47), c'est-à-dire la vie qu'autant que

a pour objet de faire disparaître une autre contrainte première et immédiate (1).

je le veux. L'animal ne peut se mutiler, ni se détruire, mais l'homme le peut. Et *Zusatz :* L'animal est bien en possession de lui-même : son âme est bien en possession de son corps, mais il n'a point de droit sur sa vie, par là qu'il ne la veut pas. » Et il ne la veut pas, parce qu'il ne peut pas la vouloir, parce qu'il n'a pas de volonté proprement dite.

(1) Ainsi la vengeance et la peine forment le point culminant, l'unité concrète de cette sphère du droit. Cette unité est l'unité de la volonté elle-même se posant et s'affirmant comme volonté qui se détermine elle-même, et qui triomphe d'elle-même de son opposition. Car la volonté qui veut la peine, ou en tant que peine n'est pas une volonté autre que celle qui a violé la loi, mais c'est la même volonté. Et réciproquement la volonté veut la peine en violant la loi. Que le coupable cherche à échapper à la peine, ce n'est là qu'un accident relativement à la volonté rationnelle et réelle qui veut dans le crime lui-même sa négation, ou la peine. « La théorie de la peine, dit Hégel (§ 99), est une de ces matières dans lesquelles la science du droit positif s'est de nos jours le plus égarée, et cela parce que dans cette théorie l'entendement ne saurait saisir son objet qui est essentiellement la notion. (*La notion que la raison spéculative peut seule saisir.*) — Lorsqu'on ne voit dans la violation du droit et dans sa suppression, qui se détermine ensuite comme peine, qu'un mal (*Uebel*) en général, on peut sans doute regarder comme irrationnel qu'on veuille un mal simplement parce qu'il y a déjà un autre mal. (*Kleins. Grund des peinlichen Rechts*, § 9, f.) Ce caractére superficiel d'un mal, on le présuppose comme principe fondamental (*als das Erste*) dans les différentes théories sur la peine, telle que la théorie qui voit dans la peine un empêchement, ou celle qui y voit une menace, ou celle qui la considère comme un moyen d'effrayer, ou celle qui la considère comme un moyen d'améliorer le coupable etc., et ce qui peut en sortir on le détermine comme un bien (*ein Gutes*) d'une façon tout aussi superficielle. Mais il n'est ici question simplement d'nn mal, ni de tel ou tel bien ; ce dont il s'agit d'une façon déterminée, c'est de la violation du droit et de la justice (*Unrecht und Gerechtigkeit*). Mais ce point de vue superficiel (*que le crime est un mal et que la peine aussi est un mal*) met de côté la considération objective de la justice, qui est le point de vue fondamental et substantiel dans le crime, et il est naturel après cela

que le point de vue moral, le côté subjectif du crime, mêlé avec des considérations psychologiques vulgaires sur l'impulsion et la force des motifs sensibles opposés à la raison, sur la contrainte psychologique, et son action sur la représentation (comme si une telle action, la liberté ne l'avait pas fait descendre au rôle d'un élément purement accidentel, *zu etwas nur Zufälligen*), devienne le principe essentiel. Les différents points de vue qui se rapportent à la peine dans ses manifestations (*als Erscheinung*), et dans son rapport avec la conscience particulière, et qui concernent les conséquences qu'elle a pour la représentation, telles que de détourner du crime en effrayant, d'améliorer etc., doivent bien être considérés à leur place, et surtout relativement à la modalité de la peine, mais ils présupposent tous ce principe fondamental que la peine soit juste (*gerecht*) en et pour soi. Ce dont il s'agit ici c'est seulement de supprimer le crime, et de le supprimer non parce qu'il a produit un mal, mais parce qu'il a violé le droit en tant que droit, et de plus de savoir quelle est la nature du crime (*welches die Existenz ist, die das Verbrechen hat, quelle est l'existence, qu'a le crime*) qu'il s'agit de supprimer. C'est là le mal véritable qu'il faut faire disparaître, et c'est là le point essentiel dont il s'agit. Aussi longtemps qu'on n'aura pas une connaissance déterminée des notions qui concernent ce point, il est impossible que la confusion ne s'introduise dans les théories pénales.» Et(*Zusatz*): Feuerbach fonde la peine sur la menace (*Androhung*), pensant que, lorsque quelqu'un commet un crime malgré elle, la peine doit nécessairement suivre, parce que le criminel la connaît déjà. Mais que faut-il dire du droit (*Rechtlichkeit*, *droit*, *justice*) de la menace? La menace suppose que l'homme n'est pas libre, et elle veut le contraindre par la représentation d'un mal. Or le droit et la justice doivent avoir leur fondement dans la liberté et dans la volonté, et non dans la servitude (*Unfreiheit*), autour de laquelle tourne la menace. Il en est de ce fondement de la peine comme d'un chien sur lequel on tient levé le bâton, et l'homme y est traité non suivant sa dignité et sa liberté, mais comme un chien. La menace, qui en réalité peut soulever l'homme pour qu'il prouve contre elle sa liberté, ne tient nullement compte de la justice. La contrainte psychologique ne peut se rapporter qu'à la différence qualitative et quantitative du crime, mais elle n'atteint pas la nature même du crime. »—Et sur la peine de mort (§ 100), « on sait que Beccaria a refusé à l'État le droit de la peine capitale en se fondant sur cette raison qu'on ne peut présumer que le

contrat social contienne le consentement des individus à se laisser mettre à mort, et que c'est plutôt le contraire qu'il faut admettre. Seulement l'État n'est point fondé sur un contrat (voy. § 75), et la protection et la sécurité de la vie et de la propriété des individus en tant qu'individus n'est point son objet essentiel d'une façon aussi inconditionnée. Et il faut plutôt dire que l'État est cette sphère plus haute que la vie et la propriété des individus, dont il s'empare et dont il exige le sacrifice. — En outre, ce qu'il y a dans l'action criminelle, ce n'est pas seulement la notion du crime, le rationnel du crime en et pour soi, avec ou sans le consentement des individus, et que l'État doit faire valoir, mais aussi la rationnalité formelle, le vouloir des individus. En considérant la peine comme un droit spécial du criminel, et qui est contenu dans son action, on honore le criminel comme un être rationnel. Cet honneur ne lui est pas accordé lorsqu'on ne tire pas de son fait même la notion et la mesure de sa peine ; comme on le lui refuse aussi lorsqu'on le considère comme un animal nuisible qu'il faut mettre hors d'état de nuire, ou qu'il faut effrayer, ou améliorer. » Et (§ 101) sur la notion de la peine : « La suppression du crime est la loi du talion (*Wiedervergeltung*) en ce sens que d'après la notion elle est la violation de la violation (*Verletzung der Verletzung*), que dans son existence le crime a une sphère (*Umfang*) qualitative et quantitative déterminée, et que par suite la négation du crime doit avoir elle aussi dans son existence une sphère également déterminée. Cependant cette identité (*la loi du talion, l'identité du crime et de la peine*) n'est pas l'égalité dans la violation spécifique, mais dans la nature en soi de la violation, c'est-à-dire suivant sa valeur. » Et *Remarque :* « puisque la science ordinaire tire la définition d'une détermination, et ici de la peine de la représentation générale de l'expérience psychologique de la conscience, celle-ci devrait lui montrer que le sentiment universel des peuples et des individus relativement au crime est et a été que le crime mérite le châtiment, et qu'il faut rendre au criminel ce qu'il a fait aux autres. Mais tandis que, d'un côté, ces sciences puisent leurs déterminations dans les représentations générales, elles admettent, d'un autre côté, des principes qui sont en contradiction avec les faits de conscience universels, comme on les appelle. — La difficulté qu'on rencontre dans la conception du talion vient surtout de ce qu'on y a introduit la détermination de l'égalité. Mais la justice des déterminations de la peine suivant leur nature (*Beschaffenheit*) qualitative et quantitative est un moment ultérieur (*ein Späteres*) et subordonné au principe substantiel de la chose. Si

pour cette détermination ultérieure il faut considérer d'autres principes que le principe général de la peine, toujours est-il que celui-ci reste ce qu'il est. C'est la notion elle-même qui doit contenir le principe fondamental de tout moment particulier. Et la détermination de la notion est précisément cette connexion nécessaire (*jener Zusammenhang der Nothwendigkeit*) suivant laquelle le crime en tant que volonté qui s'annule elle-même (*als der an sich nichtige Wille*) renferme en lui-même sa suppression (*Vernichtung*, *extinction*, *anéantissement*) laquelle apparaît comme peine. C'est l'identité intérieure (*l'identité intérieure, c'est-à-dire immédiate, virtuelle*) qui pour l'entendement se réfléchit comme égalité dans l'existence extérieure. Ici la nature qualitative et quantitative du crime et de sa suppression tombe dans la sphère de l'extériorité, où une détermination absolue n'est point possible (Cf. § 49 même ouvrage). Dans le champ de la finité une telle détermination n'est qu'une exigence que l'entendement doit toujours aller en limitant de plus en plus, ce qui est de la plus haute importance, mais ce qui va à l'infini et n'est susceptible que d'une approximation indéfinie. — Si l'on ne tient pas compte de cette nature de la finité, et que de plus on s'en tient exclusivement à l'égalité abstraite et spécifique, non-seulement on rencontrera une difficulté insurmontable à déterminer les peines (et cela plus encore lorsque la psychologie y introduit la grandeur des motifs sensibles, et cette force de la volonté qui s'y rattache, et qu'on prendra comme on voudra, soit comme force plus grande de la volonté mauvaise, soit comme force et liberté plus petite de la volonté en général) (*), mais il sera aisé de présenter comme absurde la loi du talion, en disant que d'après cette loi il faudra rendre vol pour vol, pillage pour pillage, œil pour œil, dent pour dent, et en se représentant le coupable avec un seul œil ou sans dents. Mais l'absurde, c'est à l'égalité spécifique qu'on fait intervenir dans le talion, ce n'est nullement à la notion qu'il faut l'attribuer. La valeur en tant qu'égalité interne (*innere Gleiche*) de choses qui diffèrent entièrement dans leur existence spécifique, est une détermination que nous avons vue déjà se produire dans le contrat (voy. plus haut, § 496 et *Phil. du droit*, § 77),

(*) Hégel veut montrer les impossibilités où tombe la psychologie qui prétend expliquer le crime et la peine par la force de la volonté. Ainsi, si l'on dit que le crime est engendré par une force plus grande de la volonté mauvaise, on pourra dire aussi qu'il est engendré par une force plus petite de la volonté bonne, ou, mieux encore, de la volonté en général, de sorte que le crime serait tout aussi bien engendré par la volonté mauvaise, que par la volonté en général.

et aussi dans l'action civile (§ 95, ouvr. cit.), où et par laquelle la représentation se trouve élevée de la nature immédiate de la chose à l'universel. Dans le crime, où la détermination fondamentale c'est l'infinité du fait, le caractère spécifique purement extérieur disparaît encore davantage (*), et l'égalité reste bien comme règle fondamentale pour l'essentiel de ce que le criminel a mérité, mais non pour la forme extérieure spécifique de la rétribution. Ce n'est que suivant cette forme que le vol, la rapine, l'amende, la prison, etc., sont tout à fait inégaux, tandis qu'ils sont comparables suivant leur valeur, leur propriété générale, c'est-à-dire en tant que négations (**). C'est ensuite, comme nous l'avons fait remarquer, l'œuvre de l'entendement que de chercher une approximation dans l'égalité de cette valeur. Lorsque la connexion du crime et de sa suppression, ainsi que leur valeur et leur comparabilité ne sont pas saisies suivant la valeur, il peut arriver (*Klein Grunds. das peinl. Rechts*, § 9) que dans une peine spéciale on ne voie qu'une connexion arbitraire d'un mal (la peine) avec une action défendue. » (*Zusatz.*) Le talion est la connexion interne et l'identité de deux déterminations qui apparaissent comme différentes, et qui ont aussi l'une en face de l'autre une existence extérieure différente. La rétribution du coupable paraît être une détermination qui lui est étrangère et qui ne lui appartient pas. Et cependant la peine n'est, comme nous l'avons vu, qu'une manifestation du crime, c'est-à-dire une des moitiés que l'autre nécessairement présuppose. Ce qu'a d'abord contre lui le talion, c'est qu'il apparaît comme quelque chose d'immoral, comme vengeance, et qu'on peut prendre pour un acte personnel. Mais c'est la notion, ce n'est pas la personne qui amène le talion. La vengeance est la mienne, dit Dieu dans la Bible, et à celui qui ne voudrait reconnaître dans le talion qu'une volonté particulière, arbitraire et subjective, il faut dire

(*) C'est-à-dire que l'égalité spécifique extérieure est moins applicable au crime qu'au contrat et à l'action civile, et cela parce que la détermination fondamentale du crime est l'*infinité du fait*, ou, comme a le texte, l'infini du fait, c'est-à-dire la fausse infinité, l'indéfini, qui est l'infinité propre au fait ; et l'indéfini est ici dans les motifs, dans les circonstances, et par suite dans le fait lui-même.

(**) *Verletzungen*, que nous avons traduit par *négation*, parce que nous n'avons pas trouvé d'expression plus appropriée, mais que négation ne rend pas exactement. *Verletzung* signifie *atteinte*, *lésion*, *violation*. La peine est une violation, en ce sens qu'on y fait violence au coupable, et qu'on l'y prive de ses droits et de sa liberté. C'est ainsi qu'elle est la *violation* de la violation, comme il est dit ci-dessus, ou la négation de la négation.

§ 503.

Par là s'est développée une différence du droit et de la volonté subjective. La réalité du droit que la volonté personnelle s'est d'abord donnée d'une manière immédiate se produit (1) comme médiatisée par la volonté subjective. C'est le moment qui donne une existence au droit en soi, ou bien encore qui s'en sépare, et entre en conflit avec lui (2). De son côté, la volonté subjective n'a point de réalité (3) dans cet état abstrait où elle se pose comme

que le talion n'est que la forme même du crime se retournant (*la forme*) contre ce dernier. Les Euménides dorment, mais le crime les réveille ; et c'est ainsi qu'il est le fait spécial qui se fait valoir (*die eigene That die sich geltend macht :* qui se fait valoir dans la peine, et qui se retrouve dans la peine, laquelle n'est que parce qu'il est, et qui est ainsi le talion). Maintenant, si l'on ne peut pas admettre l'égalité spécifique pour le talion en général, il en est cependant autrement lorsqu'il s'agit du meurtre. Ici la peine de mort est nécessaire. Car comme la vie embrasse le cercle entier de l'existence, il n'y a pas une valeur d'après laquelle on puisse évaluer la peine, mais c'est la vie elle-même qu'il faut retrancher. »

(1) Ici.

(2) C'est ainsi que s'est développée cette différence du droit et de la volonté subjective. La volonté subjective a médiatisé le droit en soi et elle l'a ainsi développé, réalisé dans cette sphère. Mais ce n'est là qu'un aspect de ce développement. L'autre aspect c'est le développement de la volonté subjective elle-même, qui en médiatisant le droit s'est médiatisée elle-même, ou, pour mieux dire, a été à son tour médiatisée par le droit. En d'autres termes, on n'a ici qu'un seul et même développement, où la volonté subjective, c'est-à-dire la volonté telle qu'elle est sortie de l'esprit subjectif, et le droit abstrait se sont médiatisés l'un l'autre, et ont ainsi supprimé leur différence, la différence qui existait au point de départ de ce développement.

(3) *Ist für sich ein Nichtiges : est pour soi un rien, un non-être*, un moment qui se nie, s'annule lui-même.

puissance qui s'élève au-dessus du droit (1). Sa vérité et sa réalité elle ne les trouve en elle-même qu'en tant qu'existence de la volonté rationnelle. C'est là la *moralité* (2).

Remarque.

L'expression *droit naturel*, qui est l'expression par laquelle on désigne ordinairement la philosophie du droit, a une double acception. On peut l'entendre en ce sens que les déterminations du droit existeraient d'une façon immédiate, à la façon des choses de la nature, ou bien qu'elles existeraient suivant la nature de la chose, c'est-à-dire suivant la notion.

C'est dans le premier sens qu'on l'entendait autrefois; ce qui a conduit à imaginer un état de nature où aurait dominé le droit naturel, par opposition à la vie sociale et à l'état qui entraîneraient avec eux, et exigeraient la limitation de la liberté et l'abdication des droits naturels. Mais en réalité le droit et toutes ses déterminations ne se fondent que sur la libre personnalité; et c'est là une détermination-de-soi (3) qui est bien plutôt le contraire des déterminations de la nature. Par conséquent, le droit naturel est l'existence de la force et l'empire de la violence, et

(1) Ce qui ne veut pas dire que le coupable en se plaçant dans cet état abstrait (dans cette abstraction, comme a le texte), c'est-à-dire en violant la loi, se place hors du droit, ou se sépare absolument du droit, car la violation de la loi est un moment essentiel de droit, mais seulement qu'il veut substituer cette abstraction au droit réel, ériger ce moment abstrait du droit en droit absolu.

(2) Voyez paragraphe suivant.

(3) *Selstbestimmung.*

l'état de nature est un état où domine l'injustice, et à l'égard duquel on ne saurait dire rien de plus vrai qu'il faut en sortir. Par contre, la vie sociale est le seul état où le droit trouve sa réalité. Ce qu'il faut limiter et abdiquer, c'est précisément l'arbitraire et la violence de l'état de nature.

B.

MORALE (1).

§ 504.

Le libre individu, qui dans la sphère du droit immédiat (2) est déterminé comme personne, est ici déterminé comme sujet. C'est la volonté qui s'est réfléchie sur elle-même de telle façon que sa déterminabilité se produit dans l'individu comme existence qui est en lui, qui lui appartient en propre, et qui se distingue de l'existence de la liberté dans une chose extérieure (3). Par là que la déterminabilité de la volonté est de cette façon un élément qui existe intérieurement (4), la volonté est posée comme

(1) *Moralität.*

(2) Ou abstrait.

(3) Ce qui fait que l'individu n'est plus seulement personne, mais sujet; qu'il n'est plus infiniment libre en soi, mais pour soi (*Phil. du droit*, § 104-103). Et il est sujet et infiniment libre pour soi, parce que les déterminations de sa volonté n'ont plus leur existence dans la chose extérieure (laquelle entraîne l'en soi, l'élément virtuel, et partant l'imperfection de sa liberté), mais en lui-même, de telle sorte que ses déterminations sont ses propres déterminations, qu'il en est le sujet, et qu'il est le sujet de sa personnalité elle-même, telle qu'elle existe dans la sphère précédente.

(4) *Im Innern gesetzt : posé dans l'intérieur.*

volonté particulière, ce qui amène aussi ses spécialisations ultérieures et leurs mutuels rapports. La déterminabilité volontaire est, d'une part, comme déterminabilité en soi, — c'est l'élément rationnel de la volonté(1), le juste en soi (et la moralité sociale) (2) — et d'autre part, elle est comme existence qui se manifeste dans le fait(3), qui vient se placer dans cette manifestation et entre en rapport avec elle(4). La volonté subjective est *moralement* libre en tant que ces déterminations sont intérieurement posées comme ses propres déterminations et comme voulues par elle(5). Sa manifestation dans le fait accompagnée de cette liberté est l'action, dans le côté extérieur(6) de laquelle elle ne reconnaît comme lui appartenant et comme pouvant lui être imputé que ce qu'elle a délibéré et voulu (7).

(1) *Die Vernunft des Willens : la raison de la volonté*, ce qui fait que la volonté est volonté rationnelle.

(2) *Das an sich Rechtliche (und Sittlichkeit).*

(3) *In der Thätlichen Aeusserung* : dans la manifestation en tant que fait, ou qui consiste dans le fait.

(4) Ce sont là les deux côtés de la volonté et de toute volonté, ou de la volonté en général.

(5) C'est ce qui distingue cette volonté, de la volonté telle qu'elle existe dans le droit abstrait.

(6) *In deren Aeusserlichkeit.*

(7) Voici quelques considérations sur le passage de la sphère du droit abstrait à celle de la moralité. — Et d'abord il faut ici considérer la peine en elle-même, et indépendamment de l'administration de la justice, et des pouvoirs politiques qui l'établissent et la sanctionnent ; ce qui constitue des sphères ultérieures et plus concrètes du droit. Et lors même qu'il n'y aurait ni organisation judiciaire, ni état proprement dit, la peine et la vengeance elle-même n'en constitueraient pas moins un moment légitime et nécessaire du droit. — Maintenant la vengeance et la peine forment, comme nous l'avons vu plus haut, le point culminant, l'unité concrète des déterminations du droit abstrait. En

Remarque.

C'est surtout la liberté subjective ou morale que les Européens entendent par liberté. Cette liberté exige que l'homme possède une connaissance de la différence du bien et du mal en général. Les déterminations morales aussi bien que les religieuses ne doivent pas s'imposer à lui, ni être admises par lui comme des lois extérieures et

effet, la vengeance elle-même présuppose et contient tous les moments précédents, c'est-à-dire les moments plus abstraits de cette sphère, et elle leur donne une efficacité et une réalité qu'ils n'ont pas en eux-mêmes, par là qu'elle ne laisse pas le crime impuni. Ce qui distingue la vengeance de la peine, et ce qui fait son imperfection, c'est que la vengeance est la négation immédiate de la négation, une volonté particulière (*besonderer*) qui nie une autre volonté particulière, et qui par cela même est une volonté contingente, une volonté qui ne veut le droit et la justice que d'une façon contingente, et qui n'est pas reconnue par l'autre volonté. La vengeance tombe ainsi dans le progrès de la fausse infinité. Une vengeance appelle une autre vengeance, et la vengeance se transmet, suivant l'expresssion de Hégel (ouvr. cit. § 102) de génération en génération à l'infini. Cependant ce qui se trouve posé au fond de ce mouvement indéfini de la vengeance, et de cette contradiction que la vengeance ne peut concilier, et ce qui détermine et surpasse ce mouvement et cette contradiction, c'est une volonté qui ne se venge pas, mais qui punit (*), une volonté qui est libre de tout intérêt particulier et subjectif, et qui veut l'universel comme tel, la justice comme telle. Et, en effet, non-seulement cette volonté est déjà en soi, ou virtuellement dans la vengeance, car c'est là ce qui fait la légitimité de la vengeance, mais c'est en posant la vengeance et dans le mouvement même de la vengeance qu'elle s'affranchit du crime et de la vengeance elle-même et se pose comme volonté pour soi, c'est-à-dire comme volonté qui contient le crime et la vengeance, mais qui les contient comme des moments subordonnés, de telle sorte qu'on peut

(*) *Nicht rächende, sondern strafende Gerechtigkeit.*

des prescriptions d'une autorité, mais ce sont son cœur, sa conviction, sa conscience, son intelligence, etc., qui doivent y donner leur adhésion, les reconnaître, en être même le fondement. La subjectivité de la volonté en elle-même est une fin à soi-même, c'est un moment absolument essentiel.

L'être moral doit être aussi pris dans le sens plus large

dire qu'on a ici une volonté qui venge, mais qui ne se venge pas. Or, la volonté qui est ainsi constituée, c'est-à-dire qui est pour soi, est ici la volonté qui est revenue sur elle-même de son existence extérieure, ou dans la chose, et dont l'objet n'est plus la chose, mais l'universel, le bien, la justice. C'est là ce qui amène le passage du droit à la moralité. « Le crime et la vengeance (*die rächende Gerechtigkeit*), dit Hégel (§ 104), représentent (*) la formation du développement do la volonté comme s'accomplissant dans l'opposition (*Unterscheidung*, *différenciation*) de l'universel en soi et de l'individuel pour soi, et comme s'élevant au-dessus de cette opposition; et de plus ils représentent comment la volonté qui est en soi a fait retour sur elle-même par la suppression de cette opposition, et est devenue par là volonté qui est pour soi et dans sa réalité. C'est ainsi que le droit s'affirmant contre la volonté pour soi purement individuelle est et se fait valoir comme droit dont la réalité est posée par sa nécessité. — Cette formation enveloppe en même temps la formation interne de la déterminabilité de la notion de la volonté. D'après cette notion, la réalisatiou de la volonté en elle-même consiste à supprimer l'en soi et la forme immédiate sous laquelle elle est d'abord dans le droit abstrait, et partant à se poser d'abord dans l'opposition de la volonté générale en soi et de la volonté individuelle pour soi, et en supprimant ensuite cette opposition, ou en niant la négation, à se déterminer dans son existence comme volonté qui n'est pas seulement libre en soi, mais pour elle-même, comme négativité qui n'est pas seulement libre en soi, mais pour elle-même, ou comme négativité qui est en rapport avec elle-même. C'est ainsi que la volonté, qui dans le droit abstrait est la personnalité, a maintenant celle-ci pour son onjet. Et

(*) *Darstellen*, qui signifie représenter et réaliser, représenter en réalisant, en développant et en posant le contenu d'une chose.

suivant lequel il ne signifie pas seulement le bien moral. Dans la langue française, le *moral* est opposé au *physique*, et exprime l'être spirituel et intellectuel en général. Mais ici l'être moral est une déterminabilité volontaire en tant qu'elle existe dans la sphère intérieure de la volonté en général, et, par conséquent, il comprend le dessein et l'intention, ainsi que le mal moral. (1).

c'est cette subjectivité infinie pour soi de la liberté qui fait le principe du point de vue moral ». Et, *ibid.*, *Rem.* : « si nous considérons maintenant de plus près les moments à travers lesquels la notion de la liberté s'est développée en partant de la déterminabilité d'abord abstraite de la volonté, et en s'élevant ensuite à sa déterminabilité en rapport avec elle-même, et partant à la subjectivité qui se détermine elle-même, nous verrons que cette déterminabilité de la volonté est d'abord dans la propriété le mien abstrait (*das abstracte Meinige*), et partant le mien dans une chose extérieure. — Dans le contrat, le mien est médiatisé par la volonté, et est le mien simplement commun (*nur gemeinsame Meinige*); — dans la violation du droit (*Unrecht*) la volonté de la sphère du droit (abstrait), son en soi abstrait ou son immédiatité est posée comme contingence par la volonté elle aussi individuelle et contingente. Dans le point de vue moral a on atteint ce degré où cette contingence elle-même, en tant que contingence qui s'est réfléchie sur elle-même et qui est identique avec elle-même, est la contingence infinie interne (*in sich seyende*) de la volonté, sa subjectivité ». (*Zusatz*) Que la notion soit, et que l'existence lui corresponde, c'est là ce qui fait la vérité. Dans le droit, la volonté a son existence dans une chose extérieure. Mais il faut, en outre, qu'elle ait cette existence au-dedans d'elle-même dans une sphère intérieure (*in einem Innerlichen*) : il faut qu'elle soit pour elle-même, qu'elle soit subjectivité, et qu'elle se prenne elle-même pour objet (*und sich sich selbst gegenüber haben*). Ce rapport avec soi est l'affirmation (*das Affirmative*), mais l'affirmation que la volonté ne peut atteindre que par la suppression de son immédiatité. C'est ainsi que l'immédiatité supprimée dans le crime par la peine, c'est-à-dire par la négation de la négation, conduit à l'affirmation, à la *moralité*. »

(1) « Le droit strict, dit Hégel (§ 106 *Zusatz*), ne s'occupe pas de la raison fondamentale (*Grundsatz*), ou de l'intention de l'action. C'est

seulement ici dans la sphère de la moralité que se produit la question touchant la détermination propre et le motif de la volonté, ainsi que touchant le dessein. Lorsque l'homme veut être jugé d'après sa détermination propre (*Selbstbestimmung*), il est libre dans ce rapport, quelles que puissent être d'ailleurs les déterminations extérieures. On ne saurait ni pénétrer dans cette conviction intime de l'homme, ni lui faire violence, ce qui place la volonté morale hors de toute atteinte. La valeur de l'homme y est évaluée d'après son action interne, et par suite le point de vue moral est celui de la liberté qui est pour soi. » Et (§ 107) « la détermination propre de la volonté est aussi un moment de sa notion, et la subjectivité n'est pas seulement un côté de son existence, mais sa détermination spéciale (voy. § 104 et § précéd.). La volonté libre pour soi déterminée subjectivement a elle aussi comme notion une existence afin d'être comme idée. Par conséquent, le point de vue moral constitue dans son développement le *droit de la volonté subjective*. Conformément à ce droit, la volonté reconnaît, et est seulement ce qui lui appartient en propre (*das Seinige*), et elle y est à elle-même comme sujet (*als subjectives*) .... (*Zusatz*). « Cette détermination de la subjectivité de la volonté est à son tour un tout qui, en tant que subjectivité, doit avoir elle aussi son objectivité. C'est dans le sujet que la liberté peut d'abord se réaliser, parce que le sujet fournit le vrai matériel de cette réalisation. Mais cette existence de la liberté que nous appelons subjectivité n'est point la volonté en et pour soi. Pour devenir cette volonté, la volonté doit s'affranchir de cette autre exclusivité de la simple subjectivité (*). La moralité a un intérêt spécial pour l'homme, et ce qui fait sa haute valeur c'est qne l'homme s'y connaît lui-même comme chose absolue (**), et qu'il s'y détermine lui-même. L'homme grossier se laisse imposer toutes choses par la force et par la nature (***), et l'enfant n'a pas de volonté morale, mais ce sont ses

(*) L'autre, ou première exclusivité est l'objectivité telle qu'elle existe dans la sphère du droit abstrait. (Voy. plus loin § 514.)

(**) *Sich selbst als absolut weiss : il se sait lui-même comme absolu :* absolu d'une façon relative, et dans le sens indiqué par ce qui suit, c'est-à-dire dans le sens que l'homme se détermine lui-même, et qu'il est le principe moralement absolu de ses actions.

(***) *Von der Gewalt der Stärke und von Naturbestimmtheiten : par la violence de la force et par les déterminabilités de la nature*, ou *naturelles :* c'est-à-dire l'homme grossier, inculte ne se laisse pas guider par une force réglée et rationnelle, mais par la violence de la force, ou par une force violente, interne ou externe, et par les *déterminabilités naturelles*, ou, comme nous dirions, instinctives, irréfléchies.

a. DESSEIN (1).

§ 505.

En tant que l'action concerne l'existence d'une façon immédiate, ce qu'il y a en elle qui m'appartient en propre

parents qui déterminent sa volonté ; tandis que l'homme cultivé, et qui vit d'une vie intérieure, veut se retrouver lui-même dans toutes ses actions. » Et § 108 *Zusatz* : « On doit concevoir la détermination de soi (*das Selbstbestimmen*) qui a lieu dans la moralité comme un mouvement (*Unruhe*), une activité qui n'atteint pas encore le *ce qui est*. C'est seulement dans la moralité sociale que la volonté est identique avec la notion de la volonté, et qu'elle n'a que celle-ci pour son contenu. Dans la sphère de la moralité, on a encore des rapports où pénètre la virtualité (*an sich*). Le point de vue de la moralité est, par conséquent, le point de vue de la différence, et le processus de ce point de vue consiste à identifier la volonté subjective avec sa notion. Ainsi ce devoir (*Sollen*) qui existe encore dans la moralité n'est réalisé que dans la sphère de la vie sociale .... Quant au bien (*das Gute*. Voy. § 508), lors même qu'il serait posé dans la volonté subjective, il ne serait pas encore réalisé. »

(1) *Vorsatz :* moment qu'on ne doit pas se représenter comme précédant l'action, et comme constituant un élément extérieur à l'action, et autre que l'action, mais comme un moment essentiel de l'action elle-même, en un mot, comme le moment le plus abstrait de l'action. « Toute action, dit Hégel (§ 114, *Zusatz*), n'est action morale qu'autant qu'elle s'accorde avec mon dessein, car le droit de la volonté morale veut que l'on ne reconnaisse dans l'existence de l'action que ce qui était intérieurement comme dessein. Le dessein ne concerne que le côté formel, suivant lequel la volonté extérieure (*la volonté qui a accompli l'action*) doit être en soi comme volonté intérieure (*als Innerliches*, le moment virtuel, le *Vorsatz*). Par contre, dans le second moment c'est de l'intention (*Absicht*) de l'action, c'est-à-dire de la valeur relative de l'action par rapport à moi, qu'il est question. Enfin le troisième moment ne concerne pas seulement la valeur relative, mais la valeur générale de l'action, c'est-à-dire le bien. »

a une valeur formelle, en ce que l'existence extérieure est elle aussi une existence indépendante vis-à-vis du sujet. Cette extériorité peut intervertir l'action, et produire autre chose que ce que le sujet y a placé. Bien que tout changement amené par l'activité du sujet soit le fait de ce dernier, cependant celui-ci ne reconnaît pas pour cela ce changement comme son œuvre, mais il ne reconnaît dans le fait comme son œuvre et comme lui étant imputable que ce qu'y ont mis sa connaissance et sa volonté; ce qui constituait son dessein.

b. L'INTENTION ET LE BIEN (1).

§ 506.

1° L'action offre, par le côté de son contenu concret empirique, plusieurs aspects et plusieurs rapports particuliers. Du côté de la forme, le sujet doit avoir pensé et voulu l'action dans sa détermination essentielle qui embrasse ces éléments particuliers. C'est *le droit de l'intention*. — Le dessein ne se rapporte qu'à l'existence immédiate, l'intention se rapporte à l'élément substantiel, et au

(1) *Die Absicht und das Wohl*. Le *Wohl* n'est pas le *Gute*, le bien proprement dit, le bien général en et pour soi, mais c'est le bien particulier, subjectif et limité. C'est *mon* ou *son* bien, ce n'est pas le bien. — L'*Absicht* est l'intention, et le *Wohl* est ce à quoi se rapporte l'intention, c'est-à-dire le motif, la fin de l'intention. En d'autres termes, le *Wohl* n'est pas le bien de la pensée, ni même de la réflexion, c'est-à-dire ici de la conscience morale (*Gewissens*. Voy. plus loin § 508 et suiv.), mais le bien immédiat, le bien de l'intention.

but de l'action (1). 2° Le sujet a par cela même le droit que la particularité du contenu qui entre dans l'action ne lui soit pas extérieure quant à la matière, mais que ce soit sa propre particularité, et qu'elle exprime ses besoins, ses intérêts et ses fins, lesquels étant compris dans une seule et même fin, à l'instar de ce qui a lieu dans le bonheur (§ 480), font son bien. C'est le *droit du bien*. Ce qui distingue le bonheur du bien, c'est que le premier est conçu

(1) Dans l'action, il y a, en effet, le dessein, et puis les autres moments qui avec le dessein constituent sa réalité entière. Dans le dessein l'action est encore à l'état immédiat, elle a une existence immédiate, en ce qu'elle se trouve en présence d'une autre existence indépendante, et comme d'un monde extérieur de circonstances, de rapports et de fins qui se posent vis-à-vis d'elle, et au milieu desquels elle doit se réaliser. Dans l'intention, l'action commence déjà à se médiatiser et à se réaliser dans ce monde extérieur, en ce que l'agent y pense et y veut l'action suivant sa valeur générale et intrinsèque, suivant sa fin. « L'existence extérieure de l'action, dit Hégel (§ 119), implique une connexion multiple (*ein mannigfaltiger Zusammenhang*). Cette connexion, on peut la considérer comme partagée en un nombre indéfini d'éléments individuels (*Einzelneiten*), et l'action on peut la considérer comme ne touchant d'abord qu'un de ces éléments. Mais la vérité de l'individuel est l'universel, et la déterminabilité de l'action n'est pas en elle-même (*für sich*) le contenu isolé d'une individualité extérieure, mais un contenu général qui renferme une connexion d'éléments multiples. Le dessein, en tant que prenant sa source dans un être pensant, contient non-seulement l'individuel, mais aussi et essentiellement le côté général, l'intention. — L'intention (*Absicht*) contient dans son étymologie une *abstraction* (*), c'est-à-dire elle contient, d'une part, la forme générale, et, d'autre part, un côté particulier qu'on détache de la chose concrète. Lorsqu'on s'efforce de justifier l'action par l'intention, on isole dans l'action un de ses côtés, et l'on fait de ce côté son essence subjective. »

(*) L'abstraction est dans l'étymologie du mot allemand *Ab-sicht* : vue qu'on a, qu'on se forme d'une chose concrète, en détachant (*herausnehmen*) de cette chose un de ses côtés.

comme une existence immédiate en général, tandis que le dernier est conçu comme légitime par rapport à la moralité (1).

(1) « Le droit de l'intention, dit Hégel (§ 120), consiste en ce que la *qualité générale* de l'action ne soit pas seulement en soi, mais qu'elle soit connue par l'agent, et que par suite celui-ci l'ait déjà placée dans sa volonté subjective, de même, et par contre, que le droit de l'objectivité de l'action, comme on peut l'appeler, veut que cette objectivité soit connue et voulue par le sujet en tant qu'être pensant. » Et § 121 : « La *qualité générale* de l'action est le contenu multiple de l'action ramené à la forme simple de l'universel. Mais le sujet, en tant qu'il se réfléchit sur lui-même, et qu'il est sujet particulier en face de la particularité objective, a dans sa fin son contenu spécial et particulier, qui est comme l'âme de l'action. C'est ce moment de la particularité de l'agent contenu et réalisée dans l'action, qui fait la liberté subjective dans sa détermination la plus concrète, et le droit du sujet de chercher dans l'action sa satisfaction ». Et § 121, *Zusatz:* « moi en tant que pour moi, en tant que je me réfléchis sur moi-même, je suis encore un être particulier (*ein Besonderes*) vis-à-vis de l'extériorité de mon action. C'est mon but qui fait son contenu déterminé. Le meurtre et l'incendie, par exemple, dans leur existence générale (*als Allgemeines : en tant que chose générale*), ne sont pas encore le contenu positif de moi en tant que sujet. Lorsqu'il arrive à quelqu'un de commettre ces crimes, on demande pourquoi il les a commis. Ce n'est pas le meurtre pour le meurtre qu'il a commis, mais il y avait là aussi une autre fin positive particulière. Que si l'on dit que c'est le plaisir du meurtre qui a été le moteur du meurtre, ce serait en ce cas le plaisir qui constituerait le contenu positif du sujet comme tel, et le fait serait ensuite la satisfaction de son vouloir. Ainsi le motif du fait est plus spécialement ce qui constitue l'élément moral (*das Moralische*), qui d'après cela a un double sens, le sens de l'universel (*abstrait*) dans le dessein, et celui de particulier dans l'intention. C'est surtout dans les temps modernes qu'on a commencé à considérer toujours le motif de l'action, tandis qu'autrefois on se bornait à demander si tel homme avait bien agi, et s'il avait fait son devoir. Aujourd'hui on veut aussi considérer l'action du côté du cœur (*), et l'on présuppose par là la scission (*einen Bruch*, un double

(*) *Auf das Herz sehen :* c'est-à-dire on veut tenir compte du côté subjectif de l'action, des dispositions, du sentiment (*Herz, Gefühl*) du sujet.

§ 507.

Mais ce qu'il y a d'essentiel dans l'intention (1) c'est d'abord la forme abstraite de l'universel, et la réflexion peut placer tel ou tel côté particulier de l'action concrète empirique dans cette forme (2), et par là faire de ce côté

aspect) du côté objectif de l'action, et du côté interne ou subjectif du motif. On doit de toute façon tenir compte de la détermination du sujet. Celui-ci veut quelque chose qui ait en lui son fondement ; il veut satisfaire son plaisir, ses passions. Cependant le contenu du bien et du droit n'est pas lui aussi un contenu purement naturel, mais un contenu posé par ma rationnalité (*Vernunftigkeit*, la raison telle qu'elle est en moi). Dans ma liberté qui est devenue le contenu de ma volonté, on n'a que la pure détermination de ma liberté elle-même (*). Le point de vue moral plus élevé (*plus élevé que le point de vue objecti ou subjectif pris séparément*) consiste, par conséquent, à chercher dans l'action sa satisfaction, et à ne pas s'arrêter à la scission de la conscience de soi de l'homme et de l'objectivité du fait. »

(1) *Die Wensentlichkeit der Absicht : l'essentialité de l'intention*, expression qui veut dire que l'intention est essentielle, mais que ce n'est pas ce qu'il y a de plus essentiel dans l'action.

(2) Précisément parce que l'universel de l'intention est ici l'universel concret, le bien en et pour soi que la réflexion peut placer tel ou tel côté particulier de l'action concrète empirique — ou, comme a le texte, empiriquement concrète (*empirisch-concreten*) — dans cet universel abstrait. L'action est empiriquement concrète en ce sens que c'est un tout, un ensemble offrant plusieurs aspects, et qui est donné à la réflexion.

(*) C'est-à-dire que le bien et le droit ne pourraient se réaliser, et par suite ne seraient qu'un bien et un droit abstraits et virtuels sans l'intervention du sujet, ou, pour mieux dire, sans ce côté subjectif qui constitue un moment de leur réalité. Par conséquent, la libre volonté et le contenu de cette volonté ne sont dans l'action qu'une détermination de *ma* liberté : ce qui veut dire que dans l'action le côté subjectif et le côté objectif se compénètrent, comme ils peuvent se compénétrer ici.

l'élément essentiel de l'intention, ou bien limiter à lui l'intention, ce qui peut amener la contradiction la plus tranchée entre le prétendu motif essentiel, et le motif véritable de l'action. C'est ainsi qu'une action coupable peut avoir une intention honnête. — Par cela même, le bien qu'on a ici est un bien abstrait, et qui peut être placé dans telle ou telle action (1). C'est un bien qui appartient à tel sujet, et qui à ce titre n'est qu'un bien limité (2).

c. LE BIEN ET LE MAL (3).

§ 508.

Ce qui fait la vérité de ces déterminations particulières (4), et l'unité concrète de leur existence formelle, c'est le contenu de la volonté universelle qui est en et pour soi, c'est la loi et la substance de toute déterminabilité, c'est le bien en et pour soi, qui est, par conséquent, la fin absolue de l'univers, et qui implique pour le sujet le devoir de tourner ses regards vers le bien, d'en faire l'objet de son intention, et de le réaliser dans son action (5).

(1) *In Dies oder Jenes : dans ceci ou dans cela.*

(2) *Etwas Besonderes, quelque chose de particulier.* C'est le *Wohl*, ce n'est pas le *Gute*.

(3) *Das Gute und das Böse.*

(4) *Besonderheiten* : *particularités.*

(5) Ainsi l'on a 1° le dessein (*Vorsatz*), 2° l'intention et le bien subjectif et particulier (*Die Absicht und das Wohl*), et 3° le bien en et pour soi (*Das Gute*). Le dessein est l'action dans son moment abstrait ou, si l'on veut, dans le dessein on pense et l'on veut l'action, le meurtre, par exemple, ou une action bienfaisante, dans sa forme générale abstraite. Mais l'action doit se réaliser, et c'est le sujet qui doit

§ 509.

Le bien est, il est vrai, l'universel de la volonté, déterminé en lui-même, et il contient ainsi le particulier. Cependant en tant que ce dernier est d'abord lui aussi le particu-

la réaliser. C'est là ce qui particularise l'action, c'est-à-dire la fait entrer dans la sphère des dispositions, des vues, des intérêts particuliers, dans la sphère de l'intention et du bien particulier. Ici ce que pense et veut le sujet (*) ce n'est pas le bien, mais son bien, et c'est dans ce bien qu'il cherche sa satisfaction, ce qui, d'un côté, constitue son droit dans cette sphère, car la satisfaction est inséparable du bien qui se réalise dans et par le sujet, c'est-à-dire dans un de ses moments. Mais, d'un autre côté, la volonté et le bien qu'on a ici ne sont qu'une volonté et un bien contingents et extérieurs l'un à l'autre. Car on a l'intention du bien, ce qui veut dire qu'on n'a ni la connaissance, ni la volonté réelle et nécessaire du bien : et réciproquement le bien qu'on a ici n'est point le bien objectif, nécessaire et absolu. Cela fait que la volonté peut être moralement bonne, qu'on peut avoir, comme on dit, une bonne intention ou l'intention du bien, sans que pour cela l'action soit bonne objectivement. On dit bien que l'intention ne justifie pas une mauvaise action, mais, d'un autre côté, on admet aussi que l'action n'a pas de valeur morale sans l'intention. D'ailleurs l'action peut être légitime au point de vue moral, et ne l'être pas au point de vue du droit abstrait. Saint Crépin (c'est Hégel qui cite le fait § 126), qui volait du cuir pour faire des souliers aux pauvres, faisait une action morale et contraire au droit (*unrechtlich*) tout à la fois. Celui qui vole pour ne pas se laisser mourir de faim ne commet pas une action immorale. Il exerce, au contraire, un droit, le droit de la nécessité (*Nothrecht*), comme l'appelle Hégel (§ 127 et suiv.) ; car si la vie (*das Leben*) n'est pas ce qu'il y a de plus élevé, c'est cependant la condition de l'existence de tout droit et de toute liberté. Vivre c'est donc un droit, et celui qui s'approprie le bien d'autrui pour conserver

(*) Nous avons à peine besoin de rappeler que la volonté implique l'intelligence, et que par suite l'intention implique une certaine vue, un certain savoir du bien.

lier abstrait il n'y a pas encore de principe déterminant (1). Par conséquent, la détermination (2) se produit aussi hors de cet universel, et en tant que détermination de la libre volonté qui est pour soi en face de lui (3), elle engendre

sa vie ne commet point une action immorale, et cependant il viole le droit abstrait, le droit de propriété. Cette nécessité, ou, comme dit Hégel (§ 128), la nécessité — *Die Noth* : le besoin, le droit de vivre, qui entre en collision avec le droit abstrait, — montre la finité et la contingence tout aussi bien du droit abstrait que du bien subjectif et particulier (*des Rechts und des Wohls*). Car elle montre d'abord que le droit abstrait a une limite dans la liberté morale, et qu'il est subordonné au droit de cette liberté. Et d'ailleurs, la limitation et l'insuffisance du droit abstrait sont démontrées par le passage même de ce droit dans la sphère de la moralité, passage où la personne devient sujet, et où la volonté extérieure et en soi devient volonté intérieure et pour soi (§ 504). Mais à son tour le bien moral tel qu'il est ici, ce bien subjectif et naturel (*natürlicher*), ce bien de l'intention en tant que simple intention, est lui aussi un bien insuffisant en ce que ce n'est pas un bien objectif et universel, un bien où la liberté trouve son existence concrète, sa complète réalité. Cependant, cette insuffisance et cette collision même montrent aussi que le droit abstrait et ce bien ne sont que deux moments d'un bien plus haut, et qui fait leur unité. Car s'ils entrent en collision, ce n'est pas seulement parce qu'ils diffèrent, mais aussi parce qu'ils sont virtuellement identiques; ce qui veut précisément dire que ce sont deux moments d'un bien où cette identité est pour soi, et où elle se trouve réalisée. C'est là le bien en et pour soi, qui n'est plus le bien de la simple intention, mais le bien du *Gewissens*, c'est-à-dire de la conscience et de la conviction morale. Voy. ci dessous.

(1) *Ist kein Princip der Bestimmung vorhanden : il n'y a aucun principe de détermination.*

(2) *Das Bestimmen : le déterminer.*

(3) L'universel. — Le particulier (ou comme a le texte, la particularité, ou les particularités. Voy. paragraphe précédent), c'est-à-dire ces biens subjectifs et particuliers dont il est question § 506-507 constituent encore ici une particularité abstraite, en ce que le bien en et pour soi doit les déterminer, mais qu'il ne les a pas encore déterminés, ce qui fait qu'il n'y a pas encore un principe qui les détermine, et que

ici la contradiction la plus profonde. α) Par suite de cette détermination indéterminée du bien, il y a plusieurs biens et plusieurs devoirs, dont la différence amène leur mouvement dialectique et leur collision. En même temps, par suite de l'unité du bien, tous ces biens, et tous ces devoirs doivent s'accorder entre eux. Et cependant, quoique ce soient des biens et des devoirs particuliers, chacun d'eux a, en tant que devoir et en tant que bien, une valeur ab-

par suite ces biens, ces volitions particulières se posent pour soi en face du bien en et pour soi. « Le bien (*das Gute*), dit Hégel § 129, est l'idée, en tant qu'unité de la notion de la volonté et des volontés particulières, unité où le droit abstrait ainsi que le bien particulier (*das Wohl*) et la subjectivité du savoir (*Wissens*), et la contingence de l'existence extérieure sont supprimés comme moments indépendants, mais où ils sont contenus et conservés suivant leur essence. C'est la liberté réalisée, c'est la finalité (*Endzweck*) de l'univers ». (*Zusatz*)El : chaque degré est à proprement parler l'idée, mais les degrés précédents ne contiennent l'idée que sous une forme plus abstraite. C'est ainsi, par exemple, que la personnalité est déjà elle aussi l'idée, mais l'idée sous une forme plus abstraite. Par conséquent, le bien est l'idée déterminée d'une façon plus concrète; il est l'unité de la notion de la volonté et des volontés particulières. Ce n'est pas un droit abstrait (*ein abstract Rechtliches*), mais un droit ayant un riche contenu (*Inhaltvolles*), un contenu dont la substance fait le droit et le bien particulier tout ensemble.... « Ainsi le bien (§ 130) en tant que nécessité dont la réalité est par les volontés particulières, mais qui est en même temps la substance de ces volontés, a un droit absolu à l'égard du droit abstrait, et des fins limitées du bien particulier. Chacun de ces moments, en tant qu'il se distingue du bien, n'a une valeur qu'autant qu'il lui est adéquat et subordonné.... (§ 131). » Par là que le bien est encore ici l'idée abstraite (*ou immédiate*) du bien, la volonté subjective ne s'est pas encore identifiée avec lui (*in dasselbe aufgenommen*), et elle n'est pas encore posée comme adéquate à lui. Elle est par conséquent en rapport avec lui de cette façon que, d'un côté, le bien est pour elle l'élément substantiel (*l'élément dont elle doit faire son but, et qu'elle doit réaliser*), et que, de l'autre côté, le bien n'a sa médiation

solue. C'est le sujet qui doit réaliser (1) cette dialectique qui unit ces biens et ces devoirs, et qui unit les uns en excluant les autres (2), supprimant ainsi cette valeur absolue (3).

§ 510.

β) Le sujet doit se particulariser pour que sa liberté puisse exister, et une telle existence de sa liberté fait que son intérêt et son bien deviennent nécessairement sa fin, et par suite son devoir. Et cependant tout intérêt particulier doit s'effacer devant la finalité du bien, lequel n'est point un principe particulier, mais le principe de la volonté (4). D'un

que dans la volonté particulière au moyen de laquelle il entre en possession de sa réalité » et « *Zusatz :* Le bien est la vérité de la volonté particulière, mais la volonté n'est que ce qu'elle se fait elle-même : elle n'est pas bonne parce qu'elle est ainsi originairement, mais en devenant ce qu'elle est par son propre travail. D'un autre côté, le bien sans la volonté subjective n'est qu'une abstraction sans réalité ; cette réalité il ne l'acquiert que par le moyen de cette volonté. D'après cela, le bien se développe à travers trois degrés, où 1) il est pour moi en tant que volonté active (*Vollenden.* Voy. sur cette expression p. 222, note) particulière, et afin que je le connaisse ; 2° où l'on dit ce qui est bon, et l'on développe les déterminations particulières du bien, et enfin 3° où l'on a le bien déterminé comme bien pour soi, la particularité du bien comme subjectivité infinie qui est pour soi. Cette détermination interne du bien est la conviction morale (*das Gewissen*). »

(1) *Seyn, être*, est l'expression du texte.

(2) *Mit Ausschliessung der andern ; exclusion des autres.*

(3) C'est-à-dire que tandis que le sujet unit les uns, il exclut, repousse les autres, et qu'il n'unit les uns qu'en repoussant les autres. Et c'est ce mouvement dialectique qui niant la valeur absolue des devoirs et des biens particuliers constitue la négation de la négation, c'est-à-dire l'unité du bien, le bien pour soi.

(4) Le texte : *welches das nicht Besondere, sondern nur Allegemeine des Willens ist : lequel (bien) est non le particulier, mais le général de*

côté, l'indépendance de ces deux déterminations (1) fait que leur accord n'est qu'accidentel. Mais, d'un autre côté, il faut qu'elles s'accordent, parce que le sujet est à la fois l'individuel et le général, et qu'à ce titre il est virtuellement l'être un et identique (2).

γ) Cependant l'existence du sujet n'implique pas seulement sa particularisation, mais une forme de son existence est aussi la certitude abstraite de soi-même (3), le retour abstrait de la liberté sur elle-même (4). Par là le sujet se différencie de la volonté rationnelle (5), et peut aller jus-

la volonté : expression plus indéterminée, mais plus exacte, et qui veut dire que dans le bien et la finalité du bien, la volonté n'existe pas d'une façon particulière, mais d'une façon générale, et réciproquement que dans la volonté vraiment rationnelle, dans la volonté adéquate au bien, celui-ci n'existe pas d'un façon particulière, mais d'une façon générale. Car le bien est le bien de la volonté, et à son tour la volonté est la volonté du bien.

(1) Le bien et la volonté particulière.

(2) *Weil überhaupt das Subject als Einzelnes und Allgameines an sich Eine Identität ist ; parce qu'en général le sujet en tant qu'individuel et universel est en soi une identité.* Le sujet, la volonté subjective n'est pas seulement volonté individuelle, mais volonté générale, en ce qu'elle veut aussi le général, et qu'à ce titre elle est l'unité de l'individuel et du général, mais elle n'est cette unité qu'en soi, elle ne l'est pas pour soi, précisément parce qu'elle n'est que volonté subjective, et qu'elle n'est pas encore volonté absolument objective, l'unité réalisée de l'individuel et du général.

(3) *Abstracte Gewissheit seiner selbst.* Voy. plus loin § 512.

(4) C'est un retour *abstrait* (*abstracte Reflexion*) de la liberté sur elle-même, précisément parce qu'elle n'a dans cette existence (*Daseyn*) qu'une certitude, une affirmation, une réalité abstraite d'elle-même, et qu'elle n'y est pas comme liberté concrète.

(5) *Von der Vernunft des Willens : de la raison de la volonté.* Car la raison est l'unité du sujet et de l'objet (§ 439). Le sujet se renfermant dans sa subjectivité se sépare de la raison de la volonté.

qu'à faire de l'être universel un être particulier, et partant une apparence (1). Le bien est ainsi posé comme être contingent par le sujet, qui par suite peut entrer en conflit avec lui, peut devenir mauvais (2).

§ 511.

∂) Par suite de la différence de la volonté subjective que nous avons vue se produire (§ 504) (3), l'objectivité extérieure forme elle aussi l'autre extrême indépendant, un monde spécial et distinct vis-à-vis des déterminations internes de la volonté. Par conséquent, que ce monde objectif s'accorde avec les fins subjectives, que le bien s'y réalise, et que le mal, la fin négative en et pour soi, y soit niée (4), que de plus le sujet y trouve son bien, et plus particulièrement que l'homme de bien y soit heureux, et le méchant malheureux, tout cela n'a lieu que d'une façon contingente. Et cependant le monde doit réaliser ce qu'il

(1) *Schein.* Ce qui ne veut pas dire que cette apparence n'a point de réalité, n'est, pour ainsi dire, rien ; car l'apparence a sa réalité et sa nécessité, la réalité et la nécessité qui lui sont propres. Cela veut donc dire que le sujet en particularisant l'universel réel et concert, en le scindant et en le plaçant dans cet état d'abstraction, le fait descendre dans la sphère de l'apparence.

(2) Ce qui n'est pas encore le mal, mais la possibilité du mal.

(3) La volonté subjective qui dans la moralité se différencie de la volonté extérieure, de la volonté telle qu'elle existe dans la sphère du droit abstrait.

(4) *Der an und für sich nichtige Zweck, in ihr nichtig ist : Nichtig* est l'adjectif de *Nichts*-non-être. Le mal est, par conséquent, dans cette sphère de la volonté, la négation, le non-être du bien. C'est donc une fin négative, qui doit à son tour être niée pour avoir la négation de la négation.

y a d'essentiel en lui, le bien, il doit assurer à l'homme de bien la satisfaction de ses intérêts particuliers, et refuser cette satisfaction au méchant, comme il doit mettre à néant le mal lui-même (1).

§ 512.

Cette contradiction multiforme qu'engendrent ces formes multiples de ce qui doit être (2), — l'être absolu (3), qui en même temps n'est point — contient l'analyse la plus abstraite de l'esprit au-devant de lui-même, sa concentration en lui-même la plus profonde (4). Ce qui amène le rapport réciproque des déterminations contradictoires c'est simplement la certitude abstraite de soi-même (5), et pour cette infinité subjective la volonté universelle, le bien, le droit et le devoir sont et ne sont pas tout à la fois. C'est cette volonté subjective qui s'attribue le droit de choisir et de décider (6). Cette pure certitude de soi-même, poussée à sa limite extrême, se produit sous deux formes dont l'une

(1) *Das Böse selbst zu nichte machen.*

(2) *Der allseitige Widerspruch, welchen dieses vielfache Sollen ausdrückt.*

(3) Absolu, en ce sens qu'il doit absolument être, mais qui par cela même qu'il doit être n'est point.

(4) *Sein tiefstes In-sich-gehen.* Cette limite extrême de la subjectivité où se place ici l'esprit est l'analyse, ou le moment analytique le plus abstrait, ou, si l'on veut, la limite extrême de l'abstraction. Et c'est en ce sens aussi qu'il y a là la concentration de l'esprit en lui-même la plus profonde. C'est, voulons-nous dire, la concentration la plus profonde dans le sens de cette subjectivité et de cette abstraction.

(5) *Abstracte Gewissheit seiner selbst.*

(6) *Welche sich als das Wählende und Entscheidende weiss : qui se sait — qui se reconnaît — comme ce qui choisit et décide.*

passe immédiatement dans l'autre, sous forme, voulons-nous dire, de conviction individuelle (1), et sous forme de *mal*. La première est la volonté du bien, mais d'un bien qui, renfermé dans les limites de cette pure subjectivité (2), n'est pas le bien objectif et universel; c'est un bien qu'on ne peut point nommer (3), que le sujet dans son individualité reconnaît, et d'après lequel il décide. — Le mal est ce même savoir de son individualité comme principe qui décide, avec cette différence que cette individualité ne s'arrête pas à cette abstraction, mais qu'elle entre en conflit avec le bien en se donnant pour contenu un intérêt subjectif (4).

(1) *Gewissen.* On voit d'après cela qu'entre la *Gewissheit* et le *Gewissen* il n'y a qu'une différence du degré. Le *Gewissen* est la *Gewissheit* poussée à sa limite extrême (*sich an ihre Spitze stellende*) c'est-à-dire est la *Gewissheit* plus déterminée, la *Gewissheit* de *tel* sujet (*dieses Subject*) comme dit Hégel (*Phil. du droit*, § 135). D'après cela la *Gewissheit* sera la certitude de soi-même, la certitude subjective en général, et le *Gewissen* sera cette même certitude, mais, pour ainsi dire, à l'état de concentration dans tel sujet, de telle façon que celui-ci fait de sa subjectivité individuelle le principe et la mesure de toutes choses, et qu'ainsi la certitude, l'affirmation abstraite de soi-même se substitue à la certitude, à l'affirmation concrète et objective. C'est là le sens de *Gewissen* que nous traduisons par *conviction individuelle* ou tout simplement par *conviction*, pour le distinguer de *Gewissheit* que nous traduisons par *certitude*. Mais ici comme ailleurs c'est surtout à la pensée que le lecteur doit s'attacher, et qu'il doit saisir.

(2) *In dieser reinen Subjectivität :* dans cette pure subjectivité.

(3) *Das Unsagbare :* littéralement, *l'ineffable*.

(4) Les passages suivants tirés de la *Phil. de droit* feront mieux comprendre la pensée de Hégel (§ 136). « Par suite du caractère (*Beschaffenheit*) abstrait du bien (*) l'autre moment de l'idée (**), la par-

(*) Du bien, comme devoir indéterminé dans sa forme abstraite et générale, et tel qu'il a été formulé par Kant.

(**) Dont l'autre moment est précisément ce devoir abstrait et indéterminé.

ticularité en général, tombe dans le sujet (*Subjectivität*) qui dans sa généralité réfléchie sur soi est l'absolue certitude de soi-même, le principe qui pose le particulier, qui détermine et décide, la conscience morale... (*Zusatz*). On peut parler en termes très-élevés du devoir, ce qui élève l'homme et agrandit son cœur, mais lorsqu'on n'arrive pas à une détermination, on finit par trouver ces discours sur le devoir ennuyeux. L'esprit exige une détermination particulière à laquelle il a droit. Par contre, la conviction est cette concentration solitaire et profonde en soi-même, où toute chose extérieure, et toute limitation ont disparu, c'est le retour complet sur soi-même. L'homme, en tant qu'il a cette conviction, s'affranchit des fins particulières (*der Besonderheit — de la particularité*), ce qui constitue un plus haut point de vue, un point de vue du monde moderne, qui le premier a atteint à cette conscience, à cette absorption en soi-même.... Mais » (§ 137 la vraie conscience morale (*) est la disposition (*Gesinnung*) à vouloir ce qui est bon en et pour soi. Elle repose, par conséquent, sur des principes fixes (*feste Grundsätze*); et ce sont ces principes qui ont pour elle la valeur de déterminations et de devoirs objectifs.... Mais le système objectif de ces principes et de ces devoirs, ainsi que leur connexion avec le savoir subjectif ne se rencontre d'abord que dans la sphère de la vie sociale (*Sittlichkeit*). Ici, à ce point de vue formel de la moralité, la conviction n'a point ce contenu objectif, et elle est la certitude infinie, mais (**) formelle de soi-même, qui par cela même n'est que la certitude infinie, de tel sujet. « (*Remarque*) » La conviction (***) contient le droit absolu de la conscience de soi subjective à connaître en elle-même et par elle-même le droit et le devoir, et à ne rien reconnaître que ce qu'elle connaît comme bon, en affirmant en même temps que ce qu'elle connaît et ce qu'elle veut est en réalité un droit et un devoir. En tant qu'elle est cette unité de la connaissance subjective et de ce qui est en et pour soi, la conviction est un sanctuaire qu'il serait criminel de violer. Mais que la conviction d'un individu déterminé soit adéquate à cette idée de la conviction, et que ce que cet individu considère comme bon, le

(*) *Das wahrhafte Gewissen* : qui n'est pas la conviction telle qu'elle existe ici, mais la conviction objective, telle qu'elle existe dans la sphère de la vie sociale, comme c'est expliqué par ce qui suit.

(**) Le *mais* n'est pas dans le texte ; mais nous l'y avons ajouté pour rendre la pensée plus claire, car ce qu'on a ici ce n'est pas la conviction infinie objective et concrète, mais la conviction infinie subjective et abstraite.

(***) C'est-à-dire la vraie conviction.

soit en réalité, c'est là ce qu'on ne peut reconnaître que par le contenu (*) de ce bien qui doit être (**). Le droit et le devoir ne sauraient être en tant qu'éléments rationnels (*das Vernünftige*) en et pour soi des déterminations de la volonté, la propriété particulière d'un individu, comme ils ne sauraient exister sous forme de sensation, ou de savoir individuel, c'est-à-dire sensible, mais comme déterminations générales et pensées, c'est-à-dire sous forme de lois et de principes. La conviction est, par conséquent, soumise à ce jugement, savoir, si elle est vraie ou non, et son appel exclusivement à elle-même est immédiatement opposé à ce qu'elle veut être, c'est-à-dire une règle pour un mode d'agir rationnel, et ayant une valeur universelle et absolue. C'est ce qui fait que l'état ne saurait reconnaître la conviction dans sa forme subjective spéciale, c'est-à-dire comme savoir subjectif, de même que dans la science l'opinion subjective, une simple affirmation, et un appel à l'opinion subjective n'ont point de valeur.... Dans la sphère de la moralité en tant qu'elle se distingue de la sphère sociale, on n'a qu'une conviction formelle, et si nous faisons mention de la vraie conviction c'est pour en montrer la différence et pour éviter la confusion où l'on pourrait tomber en considérant la conviction telle qu'elle est ici, c'est-à-dire la conviction formelle, comme si c'était la conviction véritable, tandis que celle-ci ne se produit d'abord que dans la sphère de la vie sociale. Quant à la conviction religieuse, elle appartient à un autre cercle de l'existence » .... (§ 138) « Cette subjectivité en tant que détermination de soi abstraite, et en tant que pure certitude de soi-même absorbe et, pour ainsi dire, dissout (*verflüchtigt*) au-dedans d'elle-même toute déterminabilité du droit, du devoir et de l'existence, en ce qu'elle est la puissance qui juge et détermine exclusivement par elle-même un contenu comme bon, et qu'elle est aussi la puissance à laquelle ce bien, qui n'est d'abord qu'un bien purement représenté (***) et qui doit être, doit sa réalité. » .... (*Zusatz*). « Si nous considérons cette absorption (*dieses Verflüchtigen*) de plus près, et que nous entendions comment toutes les déterminations vont s'unir dans

(*) Contenu qu'on n'a pas ici dans cette conviction formelle qui n'est pas la vraie conviction.

(**) *Gutseynsollenden* : ce bien qui doit être, mais qui n'est pas dans cette conviction.

(***) *Nur vorgestellte* : c'est-à-dire un bien fini, et qui n'est pas le bien en et pour soi, le bien spéculatif, car tout ce qui tombe dans la sphère de la représentation est fini.

cette notion simple (*), et comment elles doivent se développer d'elle de nouveau, nous verrons que de tout ce que nous reconnaissons comme droit ou comme devoir, la pensée peut démontrer qu'il est comme s'il n'était pas (**), qu'il n'a nullement une valeur absolue (***). Par contre, la subjectivité, si elle sbsorbe en elle tout contenu, elle doit sussi le développer et le tirer de nouvesu d'elle-même. Tout ce qui se produit dans la sphère de la vie sociale est engendré par cette activité de l'esprit. Mais le défaut de ce point de vue (****) vient de ce que c'est un point de vue purement abstrait. Lorsque je conçois ma liberté comme substance, je demeure inactif, et je n'opère point (*****). Mais si en sortant de cet état j'agis, et si je cherche des règles pour mes actions, j'entre alors dans la sphère des déterminations, et ces déterminations je dois les tirer de la notion de la libre volonté. Par conséquent, s'il est, d'un côté rationnel, que le droit et le devoir viennent se concentrer et s'absorber dans la subjectivité, il est, d'un autre côté, irrstionnel que ce fondement abstrait (******) ne se développe pas de nouveau (*******) .... (§ 139). La conscience de soi qui considère comme vaines les déterminations, qui ont d'ailleurs une valeur, et qui se concentre dans la pure intériorité de la volonté, implique tout aussi bien la possibilité d'ériger en principe l'universel en et pour soi, que la volonté arbitraire (*Willkür*) d'ériger en principe sa propre psrticularité (********), d'élever celle-ci au-dessus de l'universel, et de la réaliser dans l'action, c'est-à-dire d'être mauvaise. (*Remarque*). » Le propre de la conviction, en tant que subjectivité formelle, c'est de se changer en mal. La moralité et le mal ont leur rscine commune dans la certitnde de soi-même qui est pour soi, et qui ne prend qu'elle-même pour objet

(*) Dans la notion simple de la conviction subjective et abstraite.

(**) *Als ein Nichtiges*.

(***) C'est-à-dire que la pensée peut démontrer que les droits, ou les devoirs par leur collision, s'annulent les uns les autres.

(****) Le point de vue où nous sommes ici.

(*****) Parce que la substance en tant que simple substance n'opère point. L'activité de la substance est dans ses modes.

(******) *Abstracte Grundlage*. C'est un fondement, un substrat abstrait relativement aux moments ultérieurs et plus concrets de la volonté.

(*******) C'est-à-dire il est irrationnel de s'arrêter à ce moment abstrait.

(********) *Die eigene Besonderheit* : la propre particularité ou la particularité qui est propre à cette conscience de soi subjective en tant que volonté. Voy. ci-dessous.

de son savoir et de ses décisions (*). L'origine du mal (**) réside dans le mystère, c'est-à-dire dans la nature spéculative de la liberté (***), dans la nécessité pour celle-ci de sortir de la naturalité de la volonté, et d'être en face d'elle comme liberté intérieure (****). C'est cette naturalité de la volonté, qui en tant qu'impliquant la contradiction de soi-même, et se scindant elle-même (*****) arrive à l'existence dans cette opposition, et qui constitue par là cette particularité de la volonté elle-même, qui se détermine ensuite comme mal. La particularité, en effet, n'est qu'autant qu'elle se dédouble (******). Ce dédoublement est ici cette opposition de la naturalité de la volonté, et de son intériorité, laquelle constitue dans cette opposition un être-pour-soi purement relatif et formel, qui ne puise son contenu que dans les déterminations de la volonté naturelle des penchants, des désirs, des inclinations, etc. Maintenant, on dit de ces désirs et de ces inclinations qu'ils peuvent être bons ou mauvais. Or comme cette contingence dont ces désirs etc., sont marqués, et la forme que la volonté y prend, c'est-à-dire la particularité, déterminent ici le contenu de la volonté, il suit que la volonté est ici opposée à l'universel, à cet universel, à ce bien qui se produit avec le retour de la volonté sur elle-même, et avec la conscience réfléchie — et que par suite cette intériorité de la volonté (*******) est mauvaise.

(*) *Für sich wissenden und Beschliessenden : qui sait et décide pour soi ;* c'est-à-dire qui se prend elle-même pour principe et pour fin de son savoir et de ses décisions.

(**) Non l'origine absolue du mal, mais du mal tel qu'il se produit dans cette sphère ou du mal moral comme on l'appelle. Car l'origine absolue du mal, ou l'origine du mal en général est son origine dialectique ou logique. Voy. *Logique.*

(***) Car le mystère est la pensée spéculative, qui n'est pas un mystère pour elle-même, mais pour la pensée non spéculative.

(****) *Gegen sie innerlich zu seyn* : d'être en face ou contre elle intérieurement.

(*****) *Mit sich unverträglich : qui ne peut pas se supporter elle-même, qui est intolérable à elle-même.*

(******) *Als das Gedoppelte : en tant que doublée.* La *particularité* ou la particularisation (*Besonderheit, Besonderung*) est, en effet, une scission et un dédoublement.

(*******) Cette intériorité dont il est question ci-dessus, et qui constitue un être-pour-soi relatif et formel précisément parce que ce sont les désirs, etc., naturels et la particularité qui déterminent son contenu, de sorte que l'on n'a pas ici la volonté absolue et concrète, la volonté qui s'est affranchie de ses éléments naturels, de cette naturalité.

Par conséquent, l'homme est mauvais en soi ou par nature (*) et par son retour sur lui-même (**) à la fois, de telle sorte que le mal n'est ni la nature comme telle, c'est-à-dire la naturalité qui n'est pas la naturalité de la volonté s'arrêtant à son contenu particulier, ni ce retour sur soi, la connaissance en général, qui ne se trouve pas engagée dans cette opposition (***).... (*Zusatz*).» La certitude abstraite qui se reconnait elle-même comme fondement de toutes choses contient une double possibilité, celle de vouloir l'universel de la notion, mais aussi celle d'ériger en principe un contenu particulier, et de le réaliser. C'est là le mal, et, par conséquent, le mal implique toujours cette certitude abstraite de soi-même; et s'il n'y a que l'homme qui soit bon, il ne l'est que parce qu'il peut aussi être mauvais. Le bien et le mal sont indivisibles, et leur indivisibilité vient de ce que la notion devient objet à elle-même, et qu'en tant qu'objet elle est immédiatement comme différenciée. La volonté mauvaise veut ce qui est opposé à l'universel de sa volonté; la volonté bonne au contraire se comporte d'une façon adéquate à sa notion. La difficulté que l'on rencontre dans la question de savoir comment la volonté peut aussi être mauvaise, vient de ce qu'on conçoit généralement la volonté comme n'ayant qu'un rapport positif avec elle-même, et qu'on se la représente comme étant un moment déterminé qui est pour elle, c'est-à-dire comme bien (****). Mais la question sur l'origine du mal contient cette signification plus spéciale, celle de savoir comment le négatif vient s'ajouter au positif. Si dans la création du monde on présuppose Dieu comme l'être absolument positif (*****), qu'on tourne la question comme l'on voudra, on ne trouvera pas dans cet être positif l'être négatif. Car si l'on dit que Dieu a permis le

(*) Car l'*en soi*, la virtualité, l'immédiatité est ici la nature, ou la naturalité, c'est-à-dire ce sont les désirs, les penchants naturels.

(**) *Seine Reflexion in sich : sa réflexion sur soi :* le retour sur soi qui constitue la connaissance, comme il est dit plus explicitement ci-dessous.

(***) C'est-à-dire que le mal n'est ni dans l'un ni dans l'autre de ces deux moments, mais dans leur opposition.

(****) Le texte a : *als ein Bestimmtes, das für ihn ist, als das Gute*, etc., en se la représente (la volonté), *comme un déterminé qui est pour elle, comme bien :* c'est-à-dire que dans ce rapport positif de la volonté avec elle-même suivant lequel on se la représente, on se la représente aussi comme déterminée, et déterminée suivant un principe qui est pour elle, suivant le bien ; en d'autres termes, on se représente la volonté comme bonne, et exclusivement comme bonne. Et c'est là le rapport positif de la volonté avec elle-même.

(*****) *Als das absolut Positive :* comme l'absolument positif.

mal, un tel rapport passif est insuffisant et ne signifie rien. Dans la représentation mytho-religieuse on ne saisit pas le mal suivant la notion, c'est-à-dire on ne retrouve pas l'un (*le mal*) dans l'autre (*le bien*), mais on se les représente dans un rapport de succession et de juxtaposition, de telle sorte que le négatif ne vient s'ajouter au positif que du dehors. Mais ceci ne saurait satisfaire la pensée qui aspire à un seul principe, à une seule et même nécessité, et qui veut saisir le négatif comme ayant sa racine dans le positif lui-même. La solution du problème suivant la notion est contenue dans la notion même : car le propre de la notion, ou, pour parler d'une façon plus concrète, de l'idée est de se différencier, et de se poser négativement. Si l'on s'arrête au positif, c'est-à-dire au bien pur, au bien qui doit être le bien dans sa forme originaire (*), on n'aura là qu'une détermination vide de l'entendement, qui s'arrête à ce moment exclusif et abstrait, et qui rend difficile la question précisément en la posant (**). Mais du point de vue de la notion, la positivité est conçue de façon qu'elle est activité et différenciation d'avec elle-même. Ainsi le mal a comme le bien son origine dans la volonté, et la volonté est dans sa notion tout aussi bien mauvaise que bonne. La volonté naturelle contient cette contradiction qui consiste à se différencier d'avec soi-même, et à être intérieurement pour soi. Maintenant, si l'on disait que le mal contient plus spécialement cette détermination, savoir, que l'homme est mauvais en tant qu'il a une volonté naturelle, on se ferait du mal une notion contraire à la manière dont on se le représente ordinairement, et suivant laquelle la volonté naturelle est précisément une volonté innocente et bonne. Mais la volonté naturelle est opposée au contenu de la liberté, et l'enfant et l'homme inculte qui ont cette volonté ont par cela même une moindre responsabilité. Or lorsqu'on parle de l'homme on n'entend pas parler de l'enfant, mais de l'homme qui a conscience de lui-même ; et lorsqu'on parle du bien, on entend parler de la connaissance du bien. Sans doute, la volonté natu-

(*) *Ursprünglichkeit* : ce qui veut signifier ici le premier moment, le moment immédiat et abstrait du bien.

(**) Parce qu'en posant la question on se représente le bien comme un bien abstrait, en dehors de toute opposition, et comme étranger au mal, ce qui n'est pas le bien véritable.

§ 513.

Ce point extrême de la phénoménalité de la volonté (1) qui va jusqu'à cette inanité absolue — à un bien qui n'est point un bien objectif, mais qui a son fondement dans la certitude de soi-même, et dans une certitude de soi-même qui nie l'universel, — ce point extrême s'évanouit et s'annule immédiatement lui-même. Le mal, en tant que retour le plus intime du sujet sur lui-même en face de l'être objectif et de l'universel qui ne sont pour lui qu'une apparence, est ce qu'est la bonne intention du bien abstrait (2), inten-

relle (*) est en elle-même innocente, elle n'est ni bonne, ni mauvaise, mais dans son rapport avec la volonté en tant que libre et en tant que connaissance de cette volonté, elle n'est pas libre (**), et elle est, par conséquent, mauvaise. Dès que l'homme veut l'être naturel, celui-ci n'est plus l'être purement naturel, mais la négation du bien (***), en tant que notion de la volonté.

(1) *Phänomen des Willens*. On est, en effet, ici dans la sphère de la phénoménalité, c'est-à-dire du *Schein* et de l'*Erscheinung* de la volonté, ou, si l'on veut, l'on est ici dans la sphère de l'essence de la volonté, on n'est pas encore dans celle de sa notion, de son unité concrète et absolue.

(2) *Die gute Gesinnung das abstracten Guten : la bonne intention ou disposition pour le bien abstrait*, ce qui dans la *Philosophie du droit* est

(*) Le texte a : *Das Natürliche : le naturel, l'être naturel, la nature*, qui ici s'applique à la volonté qui en tant que volonté naturelle (désir, penchant), diffère de la volonté libre et réfléchie.

(**) Le texte a : *enthält die Bestimmung des Nichtfreien, und ist daher böse : contient la détermination de l'être non-libre, et est par conséquent mauvaise* : c'est-à-dire que la volonté, en tant que volonté naturelle n'est pas mauvaise, mais qu'elle l'est dans son rapport avec elle-même en tant que volonté libre et réfléchie. Et la volonté mauvaise est la volonté non-libre, la volonté asservie, la volonté qui est engagée dans l'opposition, et qui ne peut s'en affranchir.

(***) *Das Negative gegen das Gute : le négatif en face du bien, ou en opposition avec le bien* ; ce qui ne veut pas dire que c'est un élément étranger au bien, mais au contraire que c'est l'élément ou moment négatif du bien lui-même.

tion qui abandonne au sujet la détermination du bien. C'est l'apparence purement abstraite, c'est un moment qui se renverse et s'annule immédiatement lui-même. Le résultat, la vérité de cette apparence est, considérée par son côté négatif, l'annulation absolue (1) de cette volonté qui doit être pour soi (2) en face du bien, ainsi que l'annulation du bien qui ne doit être qu'un bien abstrait. Considérée par son côté positif, cette apparence, qui rentre ainsi en elle-même, est, dans la notion (3), la même universalité simple de la volonté qui constitue le bien. La subjectivité n'est dans cette identité (4) avec le bien que la forme infinie, sa démonstration (5) et son développement. Par là le point de vue du

désigné par *la volonté qui veut le bien. Par le retour le plus intime du sujet sur lui-même* (*die innerste Reflexion der Subjectivität in sich*), Hégel veut désigner l'*ironie*, entendant ce mot non dans le sens de l'ironie socratique, mais dans le sens où il a été pris dans la doctrine connue sous ce nom, particulièrement en Allemagne, et qui est implicitement contenue dans la doctrine de Fichte. Hégel veut donc dire que *la bonne intention du bien* (*L'enfer est pavé de bonnes intentions*, est l'expression populaire de ce point de vue) ne diffère pas au fond de l'ironie. Voy. ci-dessous note fin du paragraphe.

(1) *Absolute Nichtigkeit.*

(2) Qui *doit* être (*seyn soll*), mais qui précisément parce que ce n'est qu'une apparence, n'est pas, ne réalise pas d'une façon concrète la notion de la volonté.

(3) *Im Begriffe :* c'est-à-dire dans le développement, dans la totalité de la notion, dont cette apparence est un moment.

(4) *In dieser ihrer Identität : dans cette identité sienne, d'elle,* c'est-à-dire de la subjectivité avec le bien.

(5) *Betäthigung :* qui veut dire démonstration et réalisation à la fois. La subjectivité est la forme infinie à travers et dans laquelle le bien montre, déploie et réalise sa nature. C'est ainsi que la subjectivité se combine, s'identifie avec le bien. Et la subjectivité est la forme infinie non en ce sens qu'elle n'est qu'une pure forme, mais en ce sens que le bien ne peut cesser d'être un bien abstrait et virtuel, et ne peut poser

simple rapport réciproque des deux termes (1), et de ce qui doit être (2), se trouve dépassé, et l'on s'est élevé à la sphère de la *moralité sociale* (3).

son contenu sans se subjectiver, sans revêtir cette forme ; ce qui veut dire que la subjectivité, la certitude ou affirmation de soi, et le mal constituent un moment essentiel du bien, et par suite que le bien ne saurait exister sans le mal.

(1) La subjectivité et le bien qui se sont identifiés.

(2) *Des Sollens :* car le *ce qui doit être*, mais qui n'est pas des sphères précédentes *est* dans la sphère où l'on va entrer.

(3) *Sittlichkeit. Moralité sociale* est l'expression qui nous a paru rendre le mieux *Sittlichkeit*. La société et ses institutions constituent une moralité plus haute que la simple moralité, ou la morale proprement dite. Nous traduirons les termes *Sittlichkeit*, et *Sittliche* par *moralité* ou *morale sociale*, *social*, *être social*, *vie sociale*, *société*, suivant les exigences du langage. — Maintenant quel est le sens de cette théorie hégélienne de la morale, théorie qui, fort difficile par elle-même, est rendue presque inintelligible par la manière dont elle est résumée et condensée dans ces quelques paragraphes ? On comprendra qu'ici nous ne pouvons qu'en marquer le sens général en renvoyant pour les détails à la *Philosophie du droit*. — Et, d'abord, il est évident pour la pensée systématique que la morale ne saurait être qu'une sphère de l'idée, qu'une sphère circonscrite, comme toute autre sphère, dans les limites déterminées, et que c'est cette sphère et ces limites qu'il s'agit de saisir et de fixer. On se comporte, en effet, à l'égard de la morale, comme à l'égard de toutes choses en général. On la conçoit, voulons-nous dire, d'une façon abstraite, indéterminée et arbitraire. C'est ainsi qu'on parle de la morale en général, ou du moral comme opposé au physique, ou bien de la morale domestique, de la morale sociale, de la morale politique, de la morale religieuse, comme si l'on avait une seule et même chose. C'est de cette même façon arbitraire et indéterminée qu'on dit que la morale et l'objet de la morale c'est le bien, et cela sans déterminer ce qu'on entend par bien moral, et comme si le bien moral pouvait exister sans le mal. — Mais si la morale a une sphère propre et déterminée, cela veut dire que hors de cette sphère elle n'est plus la morale, et qu'elle est autre chose, et que par suite ce qu'on appelle morale sociale, morale politique, morale religieuse etc., n'est plus la morale, mais autre chose. D'où il suit que lorsqu'on veut ramener, par

C.

VIE SOCIALE.

§ 514.

La moralité sociale achève l'esprit objectif : elle fait la vérité de l'esprit subjectif et de l'esprit objectif lui-même. L'imperfection de l'esprit objectif vient de ce que sa liberté existe, d'une part, d'une façon immédiate dans la réalité,

exemple, la religion, ou l'état à la morale on tombe dans la *μετάβασις εἰς ἀλλό γένος*. — Mais si la morale occupe une sphère déterminée, cette sphère n'est déterminée que comme moment d'un système, c'est-à-dire ici de l'esprit, et par suite non-seulement elle ne saurait être hors de l'esprit, et indépendamment de l'esprit, mais dans l'esprit elle doit occuper telle place, et pas telle autre, remplir telle fonction, et pas telle autre. — Maintenant le développement du droit abstrait conduit la volonté à ce point où la volonté extérieure et en soi devient volonté intérieure et pour soi, volonté qui ce qu'elle veut ne le cherche et ne le trouve pas au dehors, dans la nature en tant que propriété, mais en elle-même, en ce que c'est elle qui se détermine elle-même, et se pose elle-même intérieurement son objet. C'est la *vengeance* qui fait comme la limite extrême du droit abstrait, et le passage à la moralité. La vengence est, en effet, le rétablissement du droit, c'est-à-dire l'unité du droit immédiat et de sa violation, mais c'est un rétablissement qui tombe dans le progrès de la fausse infinité. (Voy. ci-dessus, p. 294). Car, comme dit Hégel § 102, *c'est l'action d'une volonté subjective qui peut placer dans toute violation du droit son infinité* (c'est-à-dire sa fausse infinité) *et dont la justice n'est par conséquent qu'une justice contingente, ce qui fait que pour les autres aussi elle n'est qu'une justice particulière* (c'est-à-dire une justice que les autres ne reconnaissent pas). En d'autres termes, la vengeance ne peut franchir les limites du droit abstrait, elle ne peut pas effacer la contradiction en s'affranchissant de l'élément naturel et extérieur qui est l'élément déterminant de ce droit. Cependant, ce mouvement

et partant dans un monde extérieur, dans la chose, et d'autre part, de ce qu'elle ne s'attache qu'à un bien gé-

indéfini de la vengeance, cette aspiration de la vengeance vers une sphère plus haute, vers une justice qui, suivant l'expression de Hégel, n'est point une justice vengeresse (*rachende*), mais une justice qui punit (*strafende Gerechtichkeit*) (*) non-seulement montre qu'il y a une telle sphère, et que la vengeance touche à cette sphère, mais elle est elle-même la volonté qui s'affranchit du droit abstrait, et qui se pose ainsi comme volonté concréte et pour soi, comme volonté subjective particulière qui veut l'universel, et qui le veut non en dehors de la volonté individuelle et extérieure, telle qu'elle existe dans le droit abstrait, mais dans cette volonté et contre elle. C'est là l'*idée morale*. Nous disons idée morale, car l'objet de la morale n'est pas le *bien*, ou le *devoir*, etc., mais l'idée morale, c'est-à-dire l'idée telle qu'elle existe dans cette sphère qu'on appelle *morale*. L'idée morale est l'idée du droit subjectif interne, ou, ce qui revient au même, de la liberté infinie subjective et interne, ou, suivant l'expression hégélienne, de la volonté infinie pour soi (Voy. ci-dessus § 504). Ainsi, pendant que tout est extérieur dans le droit abstrait, et que le motif et l'intention ne jouent pas de rôle, ce sont au contraire le motif et l'intention, c'est la disposition intérieure qui constitue ici l'élément déterminant, à telles enseignes que c'est cet élément qui communique à l'objectivité elle-même (au bien, à l'action, etc.) sa signification. C'est là ce qui fait, d'un côté, la haute valeur du point de vue moral, car tout vient, pour ainsi dire, se concentrer dans la sphère de la volonté morale comme dans son principe, tout reçoit de cette volonté sa détermination et sa valeur. Sous ce rapport, « la valeur de l'homme, dit Hégel (§ 106), se mesure sur son action interne, et par suite le point de vue moral est le point de

(*) Nous ferons observer que *Gerechtichkeit* n'est pas bien rendu par *justice*, et qu'elle a un sens plus large et plus concret que justice, dans l'acception du moins où l'on prend ordinairement ce mot. La *Gerechtichkeit* est la volonté agissant conformément au droit, et dans les différentes sphères du droit, de telle sorte que ce qu'on appelle liberté morale est aussi un moment de la *Gerechtichkeit*, c'est-à-dire un droit, comme tout autre droit. C'est en ce sens que Hégel dit, § 107, que *le point de vue moral constitue le droit de la volonté subjective*. La même remarque s'applique à *strafend*, *punitif*, qu'il faut entendre dans le sens de punition morale tout aussi bien que de punition judiciaire. Du reste, en rapprochant la justice qui venge et la justice qui punit, Hégel a voulu dire qu'à côté du droit abstrait il y a un droit plus haut et plus rationnel.

néral abstrait. L'imperfection de l'esprit subjectif vient de ce que cet esprit se détermine lui aussi d'une façon ab-

vue de la liberté qui est pour soi, » qui s'appuie sur elle-même, et se détermine elle-même. Mais, d'un autre côté, par cela même que cette liberté n'est pour soi qu'à l'état immédiat, et que, par suite, elle n'a avec son objet qu'un rapport extérieur, un rapport où se glisse encore l'arbitraire et la contingence, elle est elle aussi une liberté abstraite, limitée et formelle. « Lors même, dit Hégel (§ 108), que le bien serait posé dans la volonté subjective, il ne serait pas encore le bien dans sa réalité. » Ainsi la volonté morale est une volonté abstraite et indéterminée. C'est la volonté qui garde encore la forme du devoir, de ce qui doit être, et qui n'est point, de la volonté qui n'atteint pas à sa détermination objective, et qui n'est pas identique avec sa notion. Et le développement de l'idée morale consiste précisément à faire disparaître cette imperfection, et à conduire la volonté à ce point où l'interne est identique avec l'externe, la volonté subjective avec son objet, la notion avec sa réalité. — Maintenant la volonté morale se développe à travers trois moments. Elle est d'abord volonté immédiate, c'est-à-dire volonté qui présuppose un objet, une réalité extérieure, contenant des éléments, des rapports et des circonstances multiples, et qui part de cette présupposition. La volonté, en se mettant en rapport avec cette réalité complexe, y produit un changement. Ce changement n'est un acte volontaire qu'autant que la volonté y est comme intention (*Vorsatz*), et la volonté n'y est comme intention qu'autant qu'elle le connaît; car l'intention est l'unité de ces deux éléments; elle est la volonté en tant qu'intention. C'est là le droit du savoir (*Recht des Wissens*) de la volonté; le droit qu'a la volonté de savoir son fait, d'être volonté intelligente. Ce droit se lie à l'imputabilité (*Schuld*) de l'acte. Car l'acte n'est imputable, il n'est imputation, suivant l'expression de Hégel (§ 115), que dans les limites de l'intention. L'intention constitue le moment immédiat et formel de l'action. Mais l'intention est l'intention d'un être pensant qui veut d'abord l'objet pour lui-même, et qui le veut d'après ses vues, ou son dessein (*Absicht*). Ce vouloir et ce dessein font le contenu interne de l'action, ainsi que la valeur de ce contenu relativement à l'agent; et, par suite, ce contenu en tant que fin particulière de l'agent constitue le bien particulier (*das Wohl*), ou son bien (Voy. ci-dessus § 506). Cependant ce dessein et ce bien qui en est l'objet ne sont qu'un dessein et qu'un

straite dans son individualité interne en opposition avec l'universel. Par la suppression de ces moments exclusifs,

bien relatifs et finis, ce ne sont que des moyens, ou moments d'un dessein et d'un bien supérieurs, du bien moral en et pour soi. Ce dessein est le *Gewissen*, et ce bien est le *Gute*. Il n'y a point de mnt qui rende exactement le *Gewissen* dans le sens où il est ici employé. Le *Gewissen* n'est pas simplement la conscience, mais la conscience et la volonté morale tout ensemble, et le bien en et pour soi qu'on a ici est le bien de cette conscience, ou, si l'on veut, de cette subjectivité. Mais ce n'est pas là encnre l'idée morale dans sa réalité. Car cette idée contient aussi comme élément intégrant le mal. Ici il ne s'agit pas de la nécessité et du rapport absolu du bien et du mal en général, c'est là une question qui appartient à la Logique, mais du bien et du mal moraux. — Ainsi l'objet du *Gewissen* n'est pas seulement le bien, mais le mal aussi. Il faut même dire que le bien et le mal se trouvent réunis dans le *Gewissen*, et que celui-ci n'est ce qu'il est que parce qu'il les contient tous les deux. Car cette conscience volitive, nu, ce qui revient ici au même, cette volonté consciente n'est tello que parce qu'elle les connaît et les veut tous les deux. Et, de son côté, ce bien, par cela même que c'est un bien abstrait et subjectif, entraîne le mal, et, en un sens, il est le mal. Ainsi le mouvement de l'idée morale dans cette sphère ne consiste pas à poser purement le bien, c'est-à-dire une abstraction, mais sa réalité, c'est-à-dire encore les divers moments où le bien et le mal se joignent sous des fnrmes et à des degrés différents dans la volnnté; il consiste, en d'autres termes, à pnser la volonté à la fnis comme bonne et comme mauvaise, et à s'élever ainsi à la sphère de la vie sociale. C'est ici que se produisent l'*hypocrisie*, le *probabilisme*, la *volonté qui veut le bien*, la *conviction* et l'*ironie* (*). L'ironie constitue le plus haut point — ce *Spitze des Phänomens des Willens* — ce point culminant de la phénoménalité de la volonté dont il est question ci-dessus p. 318, ce point où la volonté va jusqu'à l'inanité absolue (*absolute Eitelkeit*), à cette apparence (*Scheinen*) purement abstraite qui se renverse et s'annule elle-même. L'ironie est, en effet, cette position extrême de la subjectivité — du sujet, du moi, — où pendant que celle-ci considère toutes choses comme vaines (*eitel, nichtig*), comme privées de toute réalité, et partant comme mauvaises, elle se

(*) Voy. pour les détails sur ce point et sur le *Gewissen* en général, outre la *Philos. du droit*, §§ 129-140, la *Phénoménologie de l'esprit*.

la liberté subjective devient la volonté qui est en et pour soi, volonté rationnelle universelle, qui réunit dans la

considère et s'affirme elle-même comme la seule réalité, et comme le seul bien. Ainsi ici le bien est dans le sujet, et dans cette affirmation du sujet, et le mal est dans les choses, dans l'objet. Mais en prenant cette position, pendant qu'il atteint et annule l'objet, le sujet s'atteint et s'annule immédiatement lui-même, car il devient par là lui-même une abstraction, une apparence tout à fait abstraite, un être vide et sans réalité, le mal. Et ainsi le bien et le mal se sont complétement développés, et ils se sont développés en se compénétrant dans cette volonté qui les veut tous les deux, et qui en voulant l'un veut aussi l'autre.— Dans l'*hypocrisie*, le bien et le mal ne sont, pour ainsi dire, que juxtaposés. Dans le *probabilisme*, ils sont déjà unis par un rapport plus intime. Dans la *volonté qui veut le bien*, ainsi que dans la *conviction*, ce rapport est plus intime encore en ce que le bien et le mal sont comme abandonnés à l'arbitraire du sujet, ce qui fait que l'un est tour à tour lui-même et son contraire. Dans l'*ironie*, le sujet non-seulement décide du bien et du mal, « mais (ce sont les expressions de Hégel § 140, p. 203) il se sait comme sujet qui juge et décide de la vérité, du droit et du devoir... comme sujet qui, s'il veut et s'il juge ainsi, peut tout aussi bien vouloir et juger autrement. — Vous accordez à une loi une valeur propre et indépendante ; moi aussi je la reconnais comme telle, mais je vais en même temps plus loin que vous, car je m'élève au-dessus d'elle, et je puis lui donner telle ou telle autre signification (*so oder so machen*). Ce n'est pas la chose, mais c'est moi qui suis ce qu'il y a d'essentiel, et je suis maître de la loi et de la chose, laquelle n'est qu'un reflet, qu'un jeu de ma volonté, et dans cet état ironique de la conscience où je fais disparaître tout ce qu'il y a de plus élevé, je n'ai d'autre objet que ma satisfaction et ma jouissance. » — Ainsi ce mouvement a démontré et posé la nullité absolue (*absolute Nichtichkeit*) de ce vouloir, ou de cette subjectivité qui se renferme en elle-même, qui est pour soi vis-à-vis du bien, ainsi que la nullité du bien qui demeure dans son état d'indétermination et d'abstraction. C'est là le côté négatif du résultat de ce mouvement. Mais ce résultat implique aussi un côté affirmatif, une négation de la négation dans laquelle le premier est enveloppé. Car ce mouvement n'a pas lieu hors de la notion, mais dans la notion, c'est-à-dire dans l'unité de la notion des deux termes, ce qui fait que ce *Scheinen*, ce mouvement où apparaissent les deux termes, retombe en lui-même (*in sich zusammenfällt*),

conscience subjective et individuelle, avec le savoir d'elle-même et la conviction, la confirmation d'elle-même et la réalité immédiate générale en tant que mœurs (1). C'est la

c'est-à-dire dans l'unité de sa notion, et que par suite ce n'est qu'une seule et même volonté qui apparaît dans ce mouvement ; ce que le texte exprime en disant que *cet apparaître est la même généralité simple de la volonté, laquelle est le bien*. Le côté subjectif, ou la subjectivité de ce mouvement est identique avec cette volonté, ou, ce qui revient au même, avec ce bien, et elle n'en est que la forme (l'intention, le dessein, etc.), forme infinie en ce qu'elle embrasse la totalité de ce bien, ou de cette volonté, et à travers et par laquelle cette volonté pose et démontre sa réalité. Par là la différence des deux termes, du bien et du mal, de la volonté bonne et de la volonté mauvaise, ou, suivant le texte, le point de vue du simple rapport des deux termes et de ce qui doit être a disparu. Car ces termes en se compénétrant ont démontré leur indifférence, et ils se sont annulés, mais ils se sont annulés en s'absorbant dans une sphère où ils ne sont plus que des moments subordonnés ; dans une sphère où l'on n'a plus un bien abstrait, une moralité abstraite, mais une moralité déterminée et concrète, dans la sphère, voulons-nous dire, de la *Sittlichkeit*, de la moralité, ou vie sociale.

(1) *Als Sitte* : terme qu'il ne faut pas entendre dans le sens spécial où on le prend ordinairement lorsqu'on distingue les lois et les mœurs, mais dans le double sens de loi et de mœurs, ou, si l'on veut, dans le sens d'institutions sociales, institutions qui pénètrent et façonnent l'individu, constituant ainsi ses mœurs, son habitude, sa seconde nature. « Dans son identité simple avec la réalité des individus, dit Hégel (§ 151), l'institution sociale (*das Sittliche*) apparaît comme un mode général d'agir de ces derniers, comme mœurs, et son habitude comme une seconde nature qui se substitue à la première volonté purement naturelle, et qui est l'âme qui pénètre l'individu et donne une signification et une réalité à son existence. » Et (*Zusatz*) « De même que la nature a ses lois, de même que l'animal, la plante, le soleil réalisent leurs lois, ainsi l'esprit de la liberté (*) a des lois qui lui appartiennent en propre,

(*) *Geist der Freiheit*. *Esprit* doit être ici entendu dans le sens strict et spécial tel qu'il est défini dans la *Psychologie*, §§ 441 et suivants. Car de même que cet esprit est l'unité de l'âme et de la conscience, du sujet et de l'objet, etc., de même il est l'unité du droit et de la morale, de sorte que ce qu'on a ici c'est la liberté dans son unité, ou l'esprit de la liberté, ou tout simplement l'esprit, comme il est dit ci-dessous. Seulement on n'a plus ici l'esprit tel qu'il

liberté avec conscience d'elle-même qui est devenue nature (1).

lesquelles lois sont les mœurs. Ce que ne sont encore ni le droit ni la morale, le sont les mœurs, c'est-à-dire l'esprit. Car dans le droit on n'a pas la particularité de la notion, mais seulement celle de la volonté naturelle. De même, dans la sphère de la moralité, la conscience de soi n'est pas encore la conscience spirituelle. Dans cette sphère on n'a que la valeur du sujet considéré en lui-même, ce qui veut dire que lorsque le sujet se détermine pour le bien contre le mal, ses déterminations gardent encore la forme de la volonté arbitraire (*). Au contraire, ici, au point de vue de la moralité sociale, la volonté est en tant que volonté de l'esprit, et a un contenu substantiel qui lui est adéquat. La pédagogie est l'art de faire de l'homme un être social (*sittlich*). Elle prend l'homme dans son état naturel, et montre comment on peut amener sa nouvelle naissance, et changer sa première nature en une seconde nature spirituelle, de telle façon que celle-ci devienne en lui une habitude. Dans cette habitude disparaît l'opposition de la volonté naturelle et de la volonté subjective, la lutte qui a lieu dans le sujet cesse (**) ; et cela autant que l'habitude s'applique à l'être social, auquel elle s'applique comme elle s'applique aussi à la pensée philosophique ; car celle-ci exige que l'esprit soit préparé de façon à se préserver de toute pensée arbitraire, à la repousser et à la vaincre pour que la pensée rationnelle puisse avoir son libre jeu.»

(1) *Die selbstbewuste Freiheit zur Natur geworden*. Ici, en effet, on n'a plus une simple liberté extérieure, la liberté morale, mais l'unité de ces libertés, et par suite une liberté qui a conscience d'elle-même, et qui de plus s'exerce et est dans la nature, — une liberté qui est devenue nature.

est dans la sphère psychologique, mais l'esprit en tant que liberté, et en tant que liberté dans son unité.

(*) C'est ce qui donne le sens du passage ci-dessus, où il est dit que dans le droit (*abstrait*) on n'a pas la particularité de la notion, mais celle de la volonté naturelle. La particularité ce sont les déterminations de la volonté qui dans la sphère du droit n'est pas la volonté générale et une, dont les déterminations sont par cela même les déterminations de la notion de la volonté, mais la volonté naturelle dont les déterminations sont des déterminations immédiates et abstraites.

(*) La lutte de ces deux volontés, lutte qui cesse dans la vie sociale par là même que celle-ci est l'unité des deux volontés, c'est-à-dire du droit et de la morale.

§ 515.

La libre substance qui a conscience d'elle-même, et où ce qui doit être absolument est aussi, trouve sa réalité dans l'esprit d'un peuple. La division abstraite (1) de cet esprit c'est son individuation dans les personnes qui ne subsistent dans leur indépendance que par la force interne et par la nécessité que cet esprit leur communique. Mais la personne en tant qu'intelligence pensante (2) reconnaît dans cette substance sa propre essence; et, dans cette conviction (3), elle cesse d'être un simple accident de cette substance; — elle considère cette substance comme sa fin absolue dans la réalité, et comme une fin qui ne recule pas indéfiniment devant elle, mais qu'elle atteint et réalise par son activité, et qu'elle réalise comme une fin qui est absolument. Elle accomplit ainsi, sans le concours de la réflexion qui délibère (4), ses devoirs, comme une œuvre propre et qui est (5), et elle trouve dans cette nécessité sa vraie nature, et sa vraie liberté.

(1) Abstraite, en ce sens que la personne, en tant que simple personne, est l'élément abstrait, et le plus abstrait de l'esprit d'un peuple.

(2) Non en tant que simple personne, mais en tant qu'intelligence pensante.

(3) *Gesinnung*.

(4) *Ohne die wählende Reflexion :* la réflexion qui délibère et choisit, qui est précisément le *Willkür*, la volonté abstraite.

(5) *Als das Ihrige und als Seyendes :* comme chose propre, qui lui appartient en propre, qui est un moment essentiel de sa nature et de son existence, et qui ne doit pas être, mais qui est. « La science éthique des devoirs (*die ethische Pflichtenlehre*), dit Hégel (§ 148), c'est-à-dire la science objective des devoirs ne doit pas être comprise dans le principe vide de la subjectivité morale, par là que ce principe

ne saurait rien déterminer (§ 134). C'est, par conséquent, à cette troisième partie qu'elle appartient, et elle consiste dans le développement systématique des moments de la nécessité sociale (*sittlichen Nothwendigkeit*) .... Une théorie rationnelle et systématique des devoirs ne peut être autre que le développement des rapports nécessaires qui sont engendrés dans l'état par l'idée de la liberté, et qui constituent par suite des rapports réels (*) à chaque point de leur développement. » Et § 149 : « Ce n'est que relativement à la subjectivité indéterminée, ou à la liberté abstraite, et aux penchants de la volonté naturelle, ou de la volonté morale qui détermine arbitrairement (*aus seiner Willkür*) son bien indéterminé, que le devoir obligatoire (**) peut paraître une limitation. Mais c'est bien plutôt sa délivrance que l'individu trouve dans le devoir, en ce qu'il y est affranchi, d'une part, des penchants purement naturels qui le tiennent sous leur dépendance, ainsi que des réflexions morales sur le devoir et le pouvoir faire où, dans sa particularité subjective, il est comme emprisonné, et, d'autre part, de la subjectivité indéterminée qui n'atteint pas à l'existence et à la déterminabilité objective de l'action, et qui demeure en elle-même et dans un état d'abstraction (***). C'est dans le devoir (*social*) que l'individu s'élève à sa liberté substantielle. » Et *Zusatz* : « Le devoir ne limite que la volonté arbitraire du sujet, et ne s'aheurte que contre le bien abstrait auquel s'en tient la subjectivité. Lorsque l'homme dit : je veux être libre (****) : c'est comme s'il disait : je veux être libre d'une façon abstraite (*****). D'après cela, toute détermination, et toute distribution de parties dans l'état ne sera plus qu'une limitation de cette liberté. Le devoir n'est pas la limitation de la liberté, mais de sa privation c'est-à-dire de la servitude (******). C'est dans le devoir qu'on s'élève à l'essence et à la possession de la vraie liberté (*******). »

(*) A la différence des rapports abstraits et indéterminés qu'on rencontre dans les devoirs moraux.

(**) *Die bindende Pflicht* : c'est surtout le devoir social qui est obligatoire.

(***) Le texte a : *als eine Unwirklichkeit* : *comme une non-réalité*.

(****) C'est comme si l'on disait : je suis libre parce que je le veux, et comme je le veux.

(*****) C'est-à-dire suivant le libre arbitre, qui n'est que la liberté abstraite.

(******) *Der Abstraction derselben, das heisst der Unfreiheits*. Le mot *privation* ne rend pas exactement *Abstraction*, qui veut marquer non l'absence de toute liberté, mais la liberté abstraite, de même que *Unfreiheit* ne veut pas dire *servitude*, mais une liberté qui n'est pas la vraie liberté.

(*******) *Affirmativen Freiheit* : liberté affirmative, c'est-à-dire la vraie liberté, la liberté concrète qui contient et affirme les autres libertés.

§ 516.

Par là que la substance (1) est l'unité absolue de la liberté individuelle et de la liberté générale (2), la réalité de chaque individu et son activité que celui-ci rapporte à lui-même et où il se prend lui-même pour fin (3), ne sont pas seulement conditionnées par le tout présupposé, et ne sauraient exister que par leur connexion avec ce tout, mais elles vont aussi s'absorber dans un produit général. — La disposition de l'individu est ici (4) la conscience de la substance et de l'identité de ses intérêts (5) avec le tout; et la vraie disposition, la disposition sociale (6), celle qui fait que les différents individus dans leurs rapports réciproques se perçoivent et sont réellement (7) dans cette identité, est la confiance (8).

(1) C'est-à-dire la libre substance, en tant qu'esprit d'un peuple.

(2) Le texte a : de l'individualité et de la généralité de la liberté.

(3) *Für sich zu seyn, und für sich zu sorgen :* l'activité qui consiste *à être pour soi et à avoir soin de soi.*

(4) *Ici* n'est pas dans le texte, mais il est indiqué par le sens.

(5) Des intérêts à lui, individu.

(7) *Sittliche Gesinnung : disposition à la vie sociale, sociabilité*, qui est la vraie disposition, à la différence de la disposition purement morale.

(6) *Wirklich :* dans leur existence réelle et concrète.

(8) *Vertrauen.* Ainsi le fondement, et comme le premier lien, le lien le plus immédiat de la vie sociale, est la confiance. La confiance n'est pas l'identité abstraite, cette identité où l'individu ainsi que ses intérêts ne se différencieraient point de la substance, c'est-à-dire de la substance en tant qu'esprit d'un peuple, mais c'est l'identité concrète, l'identité qui contient la différence, et qui est par là une identité réelle. Car la confiance est bien l'unité, mais l'unité des différences et dans les différences; c'est-à-dire elle est l'unité des individus et des intérêts individuels, et elle n'est cette unité que parce qu'elle con-

§ 517.

Les rapports en lesquels se partage la substance, et où se trouve placé l'individu, constituent les *devoirs sociaux* de ce dernier. La personnalité sociale (1), c'est-à-dire la vie subjective qui a été pénétrée par la vie substantielle (2), constitue la *vertu* (3). Relativement à l'être im-

tient ces individus et ces intérêts. Mais si, d'un côté, et en ce sens, elle constitue un moment concret, de l'autre, elle ne constitue que le moment le plus abstrait et le plus immédiat de la vie sociale. On pourrait dire que c'est l'esprit d'un peuple qui se sent dans son unité, mais qui ne s'est pas encore développé en se pensant dans son idée. (Voy. sur ce point *Phil. du droit*, § 147.)

(1) *Die sittliche Persönlichkeit :* qui n'est plus ni la personnalité morale, ni la simple personnalité telle qu'elle existe dans la sphère du droit abstrait, mais une personnalité plus haute.

(2) C'est-à-dire la vie sociale et nationale.

(3) *Tugend.* La vertu réelle, ou la vertu proprement dite est une détermination de la vie sociale, et, par conséquent, il n'y a pas de vertu dans la sphère de la morale, ou, si l'on veut, il n'y a pas de vertu morale. La vertu purement morale n'est qu'une abstraction, qu'une vertu interne et subjective, qu'une *subjectivité*, suivant l'expression du texte, qui pour devenir vertu réelle doit être pénétrée par la vie sociale. Car la vertu est la faculté d'accomplir les devoirs sociaux. « L'être social (*das Sittliche*), dit Hégel, en tant qu'il se réfléchit sur le caractère individuel déterminé par la nature, est la vertu (*), laquelle n'exprime rien autre chose que l'aptitude (**) de l'individu à remplir les devoirs qui naissent des rapports auxquels il se trouve lié, et à ce titre elle constitue la *loyauté* (***). Voyez sur ce point *Philos. du droit*, § 150.

(*) Voy. ci-dessous, p. 333, note 2.

(**) *Angemessenheit : la proportion, l'accord de l'individu avec les devoirs des rapports auxquels il appartient*, dit le texte.

(***) *Rechtschaffenheit*, que nous traduisons par *loyauté*, mais en entendant ce mot dans le sens spécial qu'il reçoit ici, c'est-à-dire dans le sens d'une vertu, d'une faculté générale d'agir conformément à la *loi sociale*.

médiat extérieur, à une destinée (1), la vertu consiste à ne pas se comporter à l'égard de ce qui est comme à l'égard d'un monde négatif, et, par suite à s'appuyer avec calme et sans crainte sur soi-même (2); — relativement au monde objectif substantiel, à la réalité sociale considérée dans sa totalité, la vertu est la confiance (3) : c'est l'activité qui s'exerce sciemment pour le bien commun, et l'aptitude à se dévouer pour la communauté; — relativement à la contingence des rapports entre les différents individus, la vertu est d'abord la justice, et ensuite la bienveillance (4). Ainsi l'individualité exprime dans cette sphère, comme

(1) L'être immédiat extérieur, ou l'immédiatité extérieure, comme dit le texte, est non la destinée, mais une destinée en ce qu'elle constitue un monde de circonstances, d'êtres et de rapports que l'on trouve devant soi, et à l'action duquel on ne saurait se soustraire.

(2) *Ein Verhalten zum Seyn als nicht Negativen, und dadurch ruhiges Beruhen in sich selbst :* littéralement : (la vertu consiste) *à se comporter à l'égard de l'être* (de ce qui est, de ce monde immédiat) *comme envers un être qui n'est pas négatif, et par suite à s'appuyer tranquillement sur soi-même :* c'est-à-dire que sous ce rapport la vertu consiste à considérer ce qui est non comme une pure négation de soi-même, et par suite comme un être où il n'y a point de vérité et qu'il faut détruire, mais comme un être qui contient sa vérité, et qu'il faut admettre. Et c'est en la considérant et en la traitant ainsi qu'on triomphe de la contradiction, qu'on apaise la lutte, et qu'on trouve son repos en soi-même, comme unité des contraires, comme point où les contraires viennent se concilier.

(3) *Vertrauen :* ce qui détermine d'une façon plus précise ce qui est dit à cet égard ci-dessus, paragraphe précédent.

(4) *Wohlwollende Neigung : penchant bienveillant*, ce qui ne veut pas dire que la contingence est le propre de la bienveillance, et plus particulièrement de la justice, mais au contraire que la bienveillance, et plus encore la justice interviennent pour déterminer et faire disparaître ce qu'il y a de contingent dans les rapports des différents membres de la société.

dans la manière dont elle se comporte à l'égard de sa propre existence et de sa nature corporelle (1), son caractère, son tempérament, etc., particuliers sous forme de vertus (2).

§ 518.

La substance sociale est :

AA. En tant qu'esprit immédiat ou naturel, — *la famille*.

BB. La totalité relative des rapports réciproques des individus en tant que personnes indépendantes contenues dans une généralité formelle, la *société civile* (3).

(1) *Leiblichkeit* : *corporéité*.

(2) *Als Tugenden* : comme *vertus* : ce qui veut dire que ces moments inférieurs et *naturels*, tels que le caractère, le tempérament, le désir, etc., sont ici devenus vertus, et que par suite ils se retrouvent dans la vertu, bien qu'ils s'y retrouvent comme éléments subordonnés. Et ces éléments interviennent aussi dans la manière dont l'individu se comporte à l'égard de son existence en général, ainsi de sa corporéité, c'est-à-dire de tout ce qui concerne son corps. C'est par ce côté, et en ce sens que la vertu est chose individuelle, et qu'on peut dire qu'on est vertueux par caractère, par tempérament, par inclination, etc. Ceci explique aussi le passage ci-dessus, p. 331, note 3, où il est dit que la vertu est l'être social qui se réfléchit sur le caractère individuel déterminé par la nature. Car dans la vertu l'être social, c'est-à-dire les devoirs, les rapports, etc., sociaux descendent en quelque sorte de leur sphère et retombent dans celle du caractère individuel, du tempérament, etc.

(3) *Die Bürgerliche Gesellschaft*. Le terme *civil* doit être entendu dans un sens spécial, et tel qu'il est déterminé plus loin, § 524 et suiv. — La société civile constitue une généralité *formelle* relativement à l'État qui est l'universel concret en et pour soi. C'est aussi une totalité, la totalité des rapports des différentes personnes, mais c'est une totalité relative, — la totalité réfléchie, ou suivant l'essence, — ce n'est pas la totalité absolue.

CC. La substance qui a conscience d'elle-même en tant qu'esprit développé et formant une réalité organique, — *l'État* (1).

AA.

LA FAMILLE (2).

§ 519.

L'esprit social, à l'état immédiat, contient le moment naturel parce que l'individu trouve son existence substan-

(1) La notion de cette idée (*de l'idée de la moralité sociale*), dit Hégel (§ 157), n'est comme esprit, comme notion qui se connaît, et qui est dans sa réalité, qu'en s'objectivant, qu'en se développant suivant la forme de ses moments. Elle est, par conséquent :

A. esprit social immédiat ou naturel; — *la famille*. Ce moment substantiel (*) perd son unité, se scinde et passe dans le point de vue de l'être relatif, et il est ainsi,

B. *société civile*. Ici les membres se trouvent unis en tant qu'individus indépendants (*Selbstständiger Einzelner*) en une généralité formelle par la *constitution légale* (*Rechtsverfassung*) en tant que moyen qui garantit la sécurité des personnes et de la propriété, et par une organisation extérieure (*äusserliche Ordnung*) qui règle leurs intérêts particuliers et communs ; lequel *état extérieur*

C. revient, en s'y concentrant, à la fin, et à la réalité de l'universel substantiel (**) et de la vie publique qui lui est consacrée, c'est-à-dire à la *constitution de l'Etat* (*Staatsverfassung*).

(2) « La famille (§ 160) se développe et s'achève dans ses trois moments :

a) dans la forme de la notion immédiate, le *mariage;*

(*) *Diese Substantialität* : cette substantialité. La famille est comme la substance, en tant que simple substance, c'est-à-dire en tant que substance immédiate, abstraite et non développée de la vie sociale.

(**) Lequel n'est plus l'universel substantiel abstrait, la substantialité abstraite de la famille, mais la substance développée, réalisée.

tielle dans son principe naturel (1), dans le genre (2). C'est le rapport des sexes, mais un rapport qui s'est élevé à la sphère de l'esprit, et qui est spirituellement déterminé. C'est l'union de l'amour et de la confiance. L'esprit, en tant que famille, est esprit sensible (3).

b) dans l'existence extérieure, la propriété et le bien de la famille, et dans les soins qui s'y rapportent ;

c) dans l'éducation des enfants et dans la dissolution de la famille.

(1) Le texte a : *dans sa généralité naturelle*.

(2) En tant que principe de la génération. Cf. *Phil. de la nature*.

(3) « La détermination de la famille, dit Hégel (§ 158), en tant que substantialité immédiate de l'esprit, est l'unité qui se sent elle-même (*sich empfindende*), l'amour, de telle façon que la disposition (*Gesinnung*) qu'on a ici consiste à avoir la conscience de son individualité dans cette unité en tant qu'essence en et pour soi, et cela afin d'y exister non comme personne pour soi, mais comme membre ». Et *Zusatz* : l'amour en général est la conscience de l'unité de soi et d'un autre que soi, de telle façon que moi je ne suis point moi dans mon isolement, mais que je n'atteins à la conscience de moi-même qu'en supprimant mon être-pour-soi, et en me percevant comme ne faisant qu'un avec un autre que moi. Mais l'amour est sensation, c'est-à-dire il est la sociabilité (*Sittlichkeit*) sous forme de l'être naturel. Dans l'état il n'y a plus d'amour ; car l'unité dont on a conscience dans l'état c'est la loi, et le contenu doit être ici un contenu rationnel, et c'est ce contenu que je dois connaître. Le premier moment de l'amour consiste à ne point vouloir être une personne indépendante pour soi, et à se sentir comme un être imparfait et inachevé dès qu'on veut cette indépendance. Le second moment consiste en ce que je ne suis moi-même que dans une autre personne, et que c'est dans cette personne que j'ai ma valeur, et réciproquement que cette personne n'est elle-même et n'a une valeur qu'en moi. Par conséquent, l'amour est la contradiction la plus extraordinaire et que l'entendement ne saurait résoudre ; car il n'y a rien de plus rigide que cet atome (*diese Punctualität*) de la conscience de soi qui est nié, et que je dois cependant posséder d'une façon affirmative. L'amour engendre et concilie tout à la fois la contradiction. En tant qu'il la concilie, il constitue l'union sociale (*sittliche Einigkeit*).

§ 520.

(1) La différence des sexes telle qu'elle est dans la nature se produit aussi comme une différence intellectuellement et socialement déterminée. Les personnes s'unissent ici suivant la nature exclusive de leur individualité (1), en une seule et même personne. L'intimité subjective déterminée comme unité substantielle fait de cette union un rapport social, — le *mariage* (2). L'intimité substantielle

(1) Le texte a : *nach ihrer ausschliessenden Einzelnheit : suivant leur individualité exclusive : exclusive* en ce sens qu'elle n'est qu'un moment de ce tout, de cette unité qui se réalise dans le mariage. Ainsi les personnes s'unissent chacune suivant son individualité exclusive, pour faire disparaître cette exclusivité dans leur union.

(2) Ainsi cette intimité subjective (*subjective Innigkeit*), cette union des deux sexes qui fait lo mariage, n'est pas le mariage en tant que simple union des sexes, elle ne l'est pas non plus en tant que simple union de l'amour, mais en tant qu'union, ou rapport social (*sittliche Verhältniss*), lequel est l'unité substantielle, ou, suivant l'expression du texte, est déterminé comme unité substantielle.— A cet égard, nous ferons d'abord remarquer que le mariage est, en tant que simple mariage, une union intime (*Innigkeit*), mais une union intime subjective, en ce que c'est dans la génération et l'éducation des enfants que la famille atteint à sa réalité objective. Maintenant cette union subjective n'est le mariage que comme rapport social ; et le propre de ce rapport c'est de constituer l'unité substantielle. Et, en effet, ce qui constitue le mariage n'est pas une union quelconque, mais une union spéciale et déterminée. Cette détermination est la sociabilité, laquelle n'est pas une simple union des consciences, ni une simple union morale, mais une union à la fois corporelle et spirituelle, et en tant que moment de la vie sociale, ou, si l'on veut, de l'esprit qui n'est plus dans les sphères de la sensibilité, de la conscience et de la moralité, mais qui s'est élevé à la vie sociale, qui est devenu esprit social ; car la famille n'est véritablement famille que comme moment de cette sphère, de telle sorte que le mariage n'est le mariage que parce qu'il est déterminé de

fait du mariage un lien qui lie indivisiblement les personnes : — *mariage monogamique.* L'union corporelle est la conséquence du lien social. Une conséquence ultérieure est la communauté des intérêts personnels et particuliers (1).

cette façon, que les deux sexes, voulons-nous dire, ne sont unis en mariage qu'autant qu'ils sont socialement unis. Par conséquent, si l'on se représente le mariage comme une union de l'amour, il faudra se le représenter comme une union de l'amour social. Mais le mariage est aussi l'unité, ou l'intimité substantielle. Que doit-on entendre par substantiel ? Remarquons d'abord que le mariage est une union essentiellement spirituelle, mais une union spirituelle concrète, en ce qu'elle contient l'union corporelle comme moment subordonné. Car de même que l'esprit en général n'est esprit réel qu'autant qu'il contient la nature, de même dans cette sphère déterminée il n'est le mariage qu'autant qu'il contient le moment corporel. En ce sens on peut dire que le mariage est l'union des sexes en tant qu'esprit, ou spiritualisés. Par conséquent, l'union substantielle est l'union spirituelle ainsi déterminée. Mais pourquoi, et en quel sens cette union spirituelle est-elle appelée substantielle ? C'est qu'elle constitue le moment immédiat et le plus abstrait de l'esprit social. Ce n'est que la simple substance sociale, la substance sociale qui ne s'est pas encore développée. Voy. note suiv.

(1) Voici des passages tirés de la *Philosophie du droit* qui éclairciront ce paragraphe. « Le mariage, dit Hégel (§ 161), contient, d'abord, en tant que rapport social immédiat, le moment de la vie naturelle, et en tant que rapport substantiel, il contient la vie (*die Lebendigkeit*) dans sa totalité, savoir comme réalité (*Wirklichkeit*) du genre et de son processus. Mais ensuite cette unité des sexes naturels, qui est une unité purement intérieure et en soi, et qui par cela même est dans son existence une unité purement extérieure, se trouve changée dans la conscience de soi (*) en un amour spirituel et qui a conscience de lui-même ». Et *Zusatz :* le mariage est essentiellement un rapport social. Autrefois on ne l'envisageait, et cela surtout dans la plupart des théories du droit naturel, que

(*) *Selbstbewusstseyn.* Dans le mariage on a, en effet, un rapport de deux consciences de soi, mais de deux consciences de soi qui se sont élevées à la vie sociale, ou telles qu'elles sont dans la vie sociale.

par son côté physique, que par ce qu'il est suivant la nature. On n'y voyait ainsi qu'un rapport des sexes, et l'on se fermait par là toute voie aux déterminations ultérieures du mariage. Mais c'est aussi une vue insuffisante que celle qui considère le mariage comme un simple contrat civil, vue qu'on rencontre encore chez Kant, où la volonté mutuelle (*gegenseitige Willkür*) a son point d'appui dans l'individu, et le mariage est rabaissé à la forme d'un usage conventionnel (*). Il faut aussi rejeter une troisième manière de concevoir le mariage, qui consiste à fonder exclusivement le mariage sur l'amour, car par quelque côté qu'on l'envisage, l'amour qui est un élément sensible (*Empfindung*) laisse pénétrer la contingence, forme qui ne convient pas à l'être social. Il faut donc déterminer avec plus de précision le mariage, et dire qu'il est l'amour conforme au droit social (**), ce par quoi disparaît dans l'amour ce qu'il y a en lui de passager, de capricieux et de purement subjectif. » Et § 163 : « La signification sociale (*das Sittliche*) du mariage consiste dans la conscience de cette unité (***) en tant que fin substantielle, et partant dans l'amour, dans la confiance et dans la communauté de l'entière existence individuelle. Dans cette disposition (*Gesinnung*) et dans cette réalité, le désir naturel est rabaissé au rôle d'une modalité d'un moment de la nature, qui est précisément constitué de façon à s'éteindre dans sa satisfaction, et le lien spirituel se trouve comme relevé dans son droit d'élément substantiel, et placé ainsi comme un lien en soi indissoluble (*an sich unauflösliche*) au-dessus de la contingence des

(*) *Gegenseitigen vertragsmässigen Gebrauchs*. Ce point, savoir que le mariage n'est pas un simple contrat, est traité dans la *Philosophie du droit*, plus haut, § 75, et plus loin, § 163.

(**) *Die rechtlich sittliche Liebe : l'amour conforme au droit social*, c'est-à-dire l'amour qui non-seulement est conforme au droit, mais qui de plus est l'amour social. Le mot *rechtlich* a une signification difficile à rendre. Il veut dire que dans le mariage ou a d'abord un amour conforme au droit, justifié et sanctionné par le droit, en entendant ce mot dans le sens hégélien tel qu'il a été défini dans la première partie de la *Philosophie du droit*. Mais le mariage n'est pas seulement cela, car il n'est pas un simple contrat, un usage fondé sur une simple convention, comme il n'est pas non plus une simple union de l'amour. Il est, par conséquent, et surtout un amour social, un amour qui contient le droit comme un moment subordonné, et qui constitue une sphère, une unité plus haute que la sphère du droit, car il est le fondement, la substance de la vie sociale, et partant de l'état lui-même.

(***) De l'unité dont il est question dans le § 162, où il est dit que « le point de départ objectif du mariage est le libre accord (*Einwilligung*) des personnes qui s'unissent pour former une seule et même personne en abdiquant dans cette unité leur personnalité naturelle et individuelle, etc. »

passions, et du vouloir arbitraire temporel et particulier. » Et *Zusatz*.... « On doit considérer le mariage comme virtuellement (*an sich*) indissoluble, car la fin du mariage est la fin sociale, fin si haute que toute autre chose apparaît vis-à-vis d'elle comme impuissante et comme lui étant soumise. Le mariage ne saurait être annulé par la passion, parce que celle-ci lui est subordonnée. Cependant il n'est indissoluble qu'en soi, car comme dit le Christ : « la séparation n'est accordée qu'à cause de la dureté de son cœur. » Comme le mariage contient la sensation, le lien conjugal n'est pas un lien absolu, mais un lien qui peut être brisé (*), un lien qui contient la possibilité de la dissolution. Seulement le législateur doit rendre cette possibilité aussi difficile que possible, et maintenir ferme le droit de la moralité sociale en face de la volonté arbitraire. » Et, § 176, Hégel ajoute sur ce point : « La première contingence qui affecte le mariage dans son existence vient de ce qu'il n'est d'abord que l'idée sociale immédiate, et que par suite il a sa réalité objective dans l'intimité de la disposition subjective et de la sensibilité. S'il ne peut y avoir de contrainte dans le mariage, il ne saurait y avoir non plus un lien positif légitime (*rechtliches positives Band*), qui ait la force de tenir unis des sujets en dépit de leur disposition et de leur mode d'agir opposés et incompatibles. Mais il faut une troisième (**) autorité sociale qui maintienne le droit du mariage, de la substantialité sociale, contre la simple opinion d'une telle disposition, contre la contingence d'une humeur purement passagère ; qui distingue celle-ci d'une incompatibilité absolue, et qui constate cette incompatibilité, pour qu'en ce cas le mariage puisse être dissous ». Et *Zusatz* : comme le mariage s'appuie sur le sentiment subjectif contingent, il peut être dissous. L'État, au contraire, n'est pas soumis à une dissolution (*Trennung*), parce qu'il s'appuie sur la loi. Le mariage *doit* sans doute être indissoluble, mais c'est aussi un devoir qui demeure comme tel (***). Seulement comme le mariage est une institution sociale, il ne peut pas être dissous par une volonté arbitraire, mais par une autorité sociale, que cette autorité soit l'église ou un tribunal civil. S'il y a séparation complète, c'est-à-dire divorce, en ce cas, c'est aussi l'autorité de l'église qui doit accorder sa dissolution. » Et sur la monogamie : « Le mariage, dit-il, § 167, est essentiellement monogamie, parce que c'est

(*) *Schwankend* : oscillant entre l'union et la dissolution.
(**) *Troisième* par rapport au mari et à la femme.
(***) C'est-à-dire qui doit être, mais qui n'est ni ne peut être absolument.

§ 521.

2) La propriété de la famille, en tant que celle-ci constitue une seule et même personne, acquiert un intérêt social par la communauté qui lie relativement à elle (1) les différents membres de la famille, et qui est la communauté de l'acquisition des biens, du travail et de la prévoyance (2).

l'individualité immédiate exclusive (*) qui entre et se place dans ce rapport, dont la vérité et l'intimité (la forme subjective de la substantialité) (**) ne proviennent ainsi que de la mise en commun indivisible de cette personnalité. Celle-ci n'atteint sa fin, qui consiste à avoir conscience d'elle-même dans son contraire, qu'autant que ce contraire est dans son identité en tant que personne, qu'individualité indivisible (***). » Et Remarque : « Le mariage, et surtout la monogamie (****), est un des principes absolus sur lesquels est fondée la moralité sociale d'un peuple. C'est pour cela que l'institution du mariage est représentée comme un des moments de la fondation divine ou héroïque des états. »

(1) C'est-à-dire à la propriété.

(2) « La famille, dit Hégel, § 170, non-seulement a une propriété (*Eigenthum*), mais il se produit en elle, en tant que personne générale et permanente (voy. ci-dessus paragr. précéd.), le besoin et la détermination d'une possession durable et assurée, c'est-à-dire d'un bien. (*Vermögen, bien de la famille, patrimoine*). » Ce moment arbitraire (*willkürliche*) des besoins particuliers du simple individu, et l'égoïsme du désir tels qu'ils existent dans la propriété abstraite se changent ici en la poursuite et en la possession d'un bien commun (*Gemeinsames*), en un moment social.... En quoi consiste ce bien domestique, et quel est le vrai mode de son établissement, c'est ce qui est du ressort de la société civile (*****) ».

(*) *Ausschliessende*, que nous traduisons par *exclusif* en entendant ce mot dans le sens d'*exclure*, de *repousser*.

(**) De la substantialité *sociale*, comme on vient de le voir.

(***) *Atome Einzelnheit.*

(****) Ce qui montre que si, d'un côté, Hégel considère la monogamie comme la forme la plus parfaite, la forme absolue du mariage, de l'autre, il n'exclut pas non plus absolument la polygamie.

(*****) Voy. § 524.

§ 522.

Le caractère de moralité sociale qui apparaît d'abord dans la conclusion du mariage, et qui accompagne la génération naturelle des enfants (§ 520), se complète dans une seconde génération de ces derniers, dans leur génération spirituelle, dans l'éducation qui en fait des personnes indépendantes (1).

(1) « L'unité du mariage, dit Hégel, § 173, qui, en tant qu'unité substantielle, n'est qu'une union intime et une disposition (*), et qui dans son existence (**) est partagée en les deux sujets, devient dans les enfants une unité ayant une existence qui est pour soi (***), et un objet que les deux sujets aiment comme leur amour, comme leur existence substantielle (****)... Et Zusatz : « Entre le mari et la femme il n'y a pas encore un rapport d'amour objectif, car si la sensation est l'unité substantielle, c'est cependant une unité qui n'a point encore de réalité objective. Cette réalité les parents ne l'atteignent que dans leurs enfants, chez lesquels leur union atteint son complet développement. La mère aime dans l'enfant son époux, et celui-ci son épouse. Tous les deux ont devant eux leur amour. Tandis que dans le bien domestique l'unité n'existe que dans une chose extérieure, dans l'enfant elle existe dans un être spirituel (*5), où les parents sont aimés et qu'ils aiment. Et relativement à l'éducation des enfants : « Les enfants, dit-il, § 175, sont virtuellement libres, et la vie n'est que l'existence immé-

(*) *Innigkeit und Gesinnung.*

(**) Le texte a : *als existirend*, *en tant qu'unité existante*, unité dans son existence, ou qui arrive à l'existence, à sa réalité. Ainsi c'est dans l'enfant que le mariage atteint à son Idée, à sa complète réalité. Sans l'enfant on a le moment substantiel, l'intimité des deux sujets, leur union intime dans l'unité de la sensation, on a aussi leur disposition commune à l'unité, mais on n'a pas l'unité réelle et objective, l'unité existante, ou qui est arrivée à son existence.

(***) Tandis qu'elle n'est qu'en soi dans les deux sujets.

(****) Dans l'enfant se trouvent, en effet, réunis le moment substantiel, la substance et l'existence.

(*****) *In einem Geistigen.*

§ 523.

β) Par suite de cette indépendance, les enfants sortent de la vie concrète de la famille dont ils faisaient d'abord partie et acquièrent une individualité propre, mais déterminée de façon à constituer une nouvelle famille (1). Le mariage se dissout nécessairement par suite du moment naturel qu'il contient, — par la mort des époux (2). Mais

diate de cette liberté (*). Par conséquent, les enfants n'appartiennent à personne, ni aux parents, à titre de choses. Relativement à la famille, leur éducation a d'un côté cette détermination positive que la sociabilité est amenée par elle chez les enfants à l'état d'un sentiment immédiat et sans opposition, et que leur âme (*Gemüth*) vit en elle, comme fondement de la vie sociale, sa vie première dans l'amour, la confiance et l'obéissance; mais elle a, d'un autre côté, cette détermination négative que par elle les enfants sont élevés de cet état immédiat (*natürlichen Unmittelbarkeit*), où ils se trouvent à l'origine, à un état d'indépendance et à la libre personnalité, et par suite ils sont mis à même de s'affranchir de l'unité naturelle de la famille... « La nécessité de l'éducation se produit chez l'enfant sous la forme d'un sentiment spécial, comme un mécontentement d'être ce qu'il est, et comme un désir d'être grand et d'appartenir à la sphère de ceux qui ont grandi, sphère que l'enfant pressent comme constituant un monde supérieur. »

(1) Ce qui est bien une dissolution de la famille, mais une dissolution qui, par cela même qu'elle amène une autre famille, amène le progrès de la fausse infinité, et par conséquent ne constitue pas le vrai passage de la famille ou société domestique à la société civile.

(2) Ce qui ne saurait non plus constituer un passage à la société civile.

(*) Ainsi la liberté est donnée à l'enfant avec la vie. Seulement ce n'est là qu'une liberté virtuelle, ou en soi, que l'éducation doit réaliser. « Ce que l'homme doit être, dit Hégel, § 174 (*Zusatz*), ce n'est pas de l'instinct qu'il le tient, mais c'est lui-même qui doit se le donner. C'est de là que vient le droit de l'enfant à être élevé. »

l'union intime elle-même sur laquelle repose la famille est, en tant que simple substantialité sensible, virtuellement soumise à la contingence et au changement. Cette contingence fait que les membres de la famille se posent les uns à l'égard des autres comme personnes distinctes, ce qui introduit dans la famille et dans ses rapports des déterminations qui lui sont étrangères en tant que famille, des déterminations légales (1).

(1) *Rechtliche Bestimmungen : déterminations du droit*. En effet, la famille, en tant que famille, est une personne, une unité indivisible à laquelle ces déterminations sont étrangères, et qui, en y pénétrant, la dissolvent. Elles lui sont étrangères en ce sens qu'elles appartiennent à une sphère plus haute et plus concrète, et la dissolvent en ce sens, qu'en y pénétrant, elles brisent l'unité, le lien de la famille et élèvent et absorbent la famille dans cette sphère. En d'autres termes, la famille se dissout, non en passant dans une autre famille, ou pour mieux dire dans un nombre indéfini de familles, mais dans la société civile. Maintenant, cette dissolution de la famille est donnée dans la famille elle-même, c'est-à-dire elle vient de ce que la famille est l'esprit social immédiat ou naturel, ou, ce qui est le même, la substance sociale sensible (*empfindende Substantialität*), et que le lien, l'unité de la famille est la sensation *Empfindung*), l'amour social sensible. Ou bien on pourrait dire que dans la famille on a le premier moment, le moment immédiat de l'esprit, en tant qu'esprit générateur, et qu'en ce sens on a le premier moment de l'esprit absolu. L'animal engendre aussi, mais sa génération n'est qu'une génération naturelle, ce qui fait qu'il n'a point de famille, et que l'unité de l'animal dans la génération est bien l'unité de la nature, mais qu'elle n'est point une unité de l'esprit. Mais par cela même que cette unité de l'amour et de la génération spirituels n'est qu'une unité immédiate et sensible, elle est soumise, suivant l'expression du texte, à la contingence et au changement (*Zufall und Vergänglichkeit*), et c'est par suite de cette contingence que les membres de la famille se posent l'un vis-à-vis de l'autre comme personnes distinctes (*gerathen in das Verhältniss von Personen gegen einander*) ; ce qui veut dire d'abord que si, d'un côté, les membres de la famille sont unis par l'idée de la famille, par l'amour social, de l'autre ils con-

BB.

SOCIÉTÉ CIVILE (1).

§ 524.

La substance qui, en tant qu'esprit, se partage d'une façon abstraite (2) en plusieurs personnes (la famille n'est qu'une personne), en familles ou en individus qui jouissent d'une liberté propre, et qui dans leur existence particulière sont pour soi, perd d'abord son caractère social (3), en ce que ces personnes comme telles n'ont dans leur conscience, ni pour fin l'unité absolue, mais leurs besoins et leurs intérêts particuliers et leur individualité (4).

tiennent d'autres rapports, ils touchent à d'autres sphères, rapports et sphères qui précisément les séparent et brisent l'unité de la famille. Mais ensuite cela veut dire aussi que ce sont ces rapports et ces sphères, la société civile, l'état, la religion, en lesquels la famille est absorbée, qui achèvent la famille, et qui par leur action lui donnent une signification, une valeur et une fixité que par elle-même elle n'a pas.

(1) Voy. p. 333, note 3.

(2) C'est, en effet, un moment abstrait que celui où la substance se trouve partagée en plusieurs personnes, ayant chacune leurs intérêts particuliers. C'est un moment abstrait vis-à-vis de l'unité concrète de l'état.

(3) *Ihre sittliche Bestimmung*, *sa détermination sociale.*

(4) L'unité sociale, la sociabilité substantielle et abstraite de la famille se brise dans la société civile, laquelle constitue la sphère de la particularité et de la différence. C'est en ce sens que l'idée sociale, qui est encore à l'état d'unité enveloppée dans la famille, perd d'abord *sa détermination sociale*. Elle perd cette détermination, parce qu'elle n'est plus l'unité abstraite de la famille, et qu'elle n'est pas encore l'unité concrète ou absolue, comme dit le texte, de l'état. C'est en ce sens et dans cette limite qu'elle la perd. Mais il n'y a là qu'une perte relative, c'est la perte qui a toujours lieu dans le passage du moment immédiat

C'est le système atomistique. La substance ne devient ainsi qu'un rapport général et médiatisé d'extrêmes indépendants et de leurs intérêts particuliers. La totalité développée de ce rapport est l'état en tant que société civile, ou en tant qu'état dans sa forme extérieure (1).

ou de l'unité immédiate à la médiation et à la différence. C'est le moment de la réalisation de l'idée sociale dans des termes indépendants, ou, si l'on veut, c'est le moment des rapports réfléchis (*Reflexions Verhältniss*) où apparaît l'être social (*Erscheinungswelt des Sittlichen*, § 181). « L'universel, dit Hégel, *ibid.*, a ici pour point de départ l'indépendance du particulier, ce qui fait qu'à ce point de vue la sociabilité paraît s'évanouir (*verloren*, *perdue*), car pour la conscience c'est l'identité de la famille qui vient avant tout, et qui constitue ce qu'il y a de plus sacré et de plus obligatoire. Ici, au contraire, se produit un rapport où c'est le particulier qui doit être pour moi le principe déterminant (*das erste Bestimmende*), et par là la détermination sociale est supprimée. Mais ce n'est là qu'une illusion (*), car pendant que je crois m'en tenir au particulier et n'avoir affaire qu'à lui, le général et la nécessité de la connexion (*des différents moments particuliers*) n'en continuent pas moins de jouer leur rôle principal et essentiel. Par conséquent je me trouve ici placé dans la sphère de l'apparence, et pendant que je fais du particulier mon objet déterminant, ma fin, c'est en réalité pour le général que je travaille, et c'est le général qui garde sur moi son action prépondérante et décisive. »

(1) « La société civile, dit Hégel (§ 182, *Zusatz*), est la différence qui vient se placer entre la famille et l'état, bien que sa formation ait lieu plus tard que celle de l'état ; car, en tant que différence, elle suppose l'état qui doit la précéder dans son indépendance (*als Selbstständiges*), pour qu'elle puisse subsister. Du reste, la société civile est une création des temps modernes qui les premiers ont permis à toutes les déterminations de l'idée d'affirmer leur droit. Lorsqu'on se représente l'état comme une unité de personnes différentes (*individus et familles*), comme une unité qui n'est qu'une communauté (*Gemeinsamkeit*), on n'a que

(*) *Aber ich bin eigentlich darüber nur im Irrthum : mais à proprement parler je suis à cet égard simplement dans l'erreur.* C'est l'erreur qui est inséparable du *Schein*, de l'apparence et de la réflexion, et dans laquelle se trouve la pensée qui ne s'est pas élevée au-dessus de cette sphère.

la société civile. Beaucoup d'entre les publicistes modernes n'ont su s'élever qu'à cette conception de l'état. Dans la société civile chacun est fin pour soi, et toute autre chose n'est rien pour lui. Mais ses fins il ne peut les accomplir qu'en se mettant en rapport avec les autres. Par conséquent, ces derniers sont des moyens pour la réalisation des fins particulières. Mais par ce rapport avec les autres les fins particulières revêtent la forme de l'universel, et ne se réalisent qu'en réalisant le bien des autres. Par là que le particulier a pour condition l'universel, le tout est comme le fond de la médiation, ce fond, où toutes les pensées, tous les projets et tous les intérêts individuels et contingents trouvent leur origine ainsi que leurs chances, et où viennent se répandre les flots des passions que ne gouverne qu'un rayon affaibli de la raison (*). Le particulier limité par l'universel, c'est simplement la mesure (*das Maas*) suivant laquelle tout bien et tout intérêt particulier est protégé et favorisé. Et § 183 : « La fin égoïste (*selbstsüchtige Zweck*, les fins des personnes) ainsi limitée dans sa réalisation par l'universel constitue un système d'éléments dépendants par tous les côtés, parce que la subsistance et le bien de l'individu, ainsi que son existence légale (*rechtliches Daseyn*), sont comme entrelacés dans la subsistance, le bien et les droits de tous les autres, y ont leur fondement et ne trouvent leur réalité et leur sécurité que dans ce rapport. On peut considérer ce système comme constituant d'abord l'*état extérieur*, *l'état des nécessités et de l'entendement* (**).

(*) *Hineinscheinende Vernunft* : *la raison qui y apparaît*, mais qui précisément parce qu'elle ne fait qu'y apparaître, ou qu'elle n'y est que comme *Schein*, que comme apparence, elle n'y est pas comme raison réelle et absolue.

(**) *Aeussern Staat*, *Noth und Verstandes-Staats*. Ce n'est pas l'état véritable, l'état dans son unité interne et absolue, ou dans son idée, mais c'est l'état en tant que sphère des nécessités et des besoins matériels et extérieurs. C'est en ce sens aussi qu'il est l'état de l'entendement, ou tel que conçoit et le construit l'entendement. Car l'entendement ne saisit que les rapport extérieurs et abstraits, et ne s'élève pas à l'unité véritable. Voy. plus loin §§ 526-27.

a. SYSTÈME DES BESOINS (1).

§ 525.

α) L'existence particulière des diverses personnes implique d'abord leurs besoins. La possibilité de la satisfaction de ces besoins réside ici dans le lien social qui est le fond général d'où tout besoin tire sa satisfaction. La prise de possession immédiate d'un objet extérieur (§ 489) comme moyen pour la satisfaction de ces besoins n'a point, ou presque point de place dans cette sphère de la médiation (2). Les objets extérieurs sont déjà des propriétés. Leur acquisition a pour condition et pour médiation, d'une part, la volonté du possesseur, volonté particulière qui vise à la satisfaction des divers besoins, et, d'autre part, la production des moyens échangeables que renouvelle sans cesse le travail spécial d'un chacun. Cette médiation de la satisfaction des besoins par le travail de tous constitue la fortune générale (3).

(1) « La société civile contient trois moments :

A. La médiation des besoins et la satisfaction de ces besoins que l'individu réalise par son travail, ainsi que par le travail et la satisfaction des besoins des autres : *c'est le système des besoins* (*Das System der Bedürfnisse*).

B. La réalité du côté général de la liberté, tel qu'il est contenu dans ce système : c'est la protection de la propriété par l'*administration de la justice* (*Rechtspflege*).

C. La prévoyance contre la contingence dont ce système ne peut s'affranchir, et le soin des intérêts particuliers, en tant qu'intérêts communs, par la *police* et la *corporation* (*Polizei und Corporation*).

(2) Parce que la médiation qu'on a ici est une médiation plus haute que celle qui a lieu dans la simple prise de possession, et que la prise de possession est un moment que l'on a déjà traversé.

(3) Ce qui ne veut pas dire que la fortune générale (*Allgemeine Ver-*

§ 526.

β) Relativement aux besoins particuliers (1), le général y apparaît d'abord dans les différences qu'y engendre l'entendement, ce qui fait que celui-ci multiplie indéfiniment ces besoins ainsi que les moyens qui s'y rapportent (2), et qu'il rend ces besoins et ces moyens de plus en plus abstraits (3). Cette indication du contenu par l'abstraction

mögen, le bien, le fond commun) est un agrégat, l'agrégat du travail individuel, mais, au contraire, qu'il est ce fond dont le travail individuel n'est qu'un moment, et où ce travail puise sa matière et sa raison d'être. Ce fond commun est la médiation, et comme la limite commune où le travail d'un chacun vient se rencontrer et trouve sa satisfaction. « Dans cette dépendance et dans cette réciprocité du travail, dit Hégel, § 199, et de la satisfaction des besoins, l'égoïsme subjectif se transforme et va contribuer à la satisfaction des besoins de tous les autres. Il se transforme en une médiation du particulier par le général comme mouvement dialectique qui fait que ce que chacun acquiert, produit et use pour lui-même, il le produit et l'acquiert pour la jouissance de tous les autres. Cette nécessité, qui est comme la trame où vient s'entrelacer la dépendance multiforme de tous, constitue le bien général et permanent, qui contient pour chacun la possibilité d'y participer par son éducation et par son habileté, et d'assurer par là sa subsistance. »

(1) Le texte a : *Dans la particularité des besoins(le général apparaît d'abord de cette façon que, etc.*

(2) Le texte a : *und die Mittel für diese Unterschiede, ainsi que les moyens pour ces différences*. Les différences sont ici les besoins que crée l'entendement, et les moyens qui se rapportent à ces besoins, soit pour les créer, soit pour les satisfaire.

(3) Il les rend plus abstraits en les divisant. « L'animal, dit Hégel, § 190, ne possède qu'un cercle limité de moyens et de manières de satisfaire ses besoins également limités. L'homme montre dans cette dépendance même (le travail), qu'il s'élève au-dessus d'elle, comme il montre l'universalité de sa nature (*seine Allgemeinheit*); et il montre cela d'abord en multipliant les besoins et les moyens, et ensuite en

amène la *division du travail.* L'habitude de cette abstraction dans l'usage, dans l'intelligence, dans le savoir et dans les procédés constitue l'éducation dans cette sphère. C'est en général l'éducation formelle (1).

divisant et en différenciant un besoin concret en parties et en côtés distincts, lesquels deviennent des besoins particuliers (*particularisirte*), et partant plus abstraits (*) ». Et remarque : « Dans le droit (*abstrait*) l'objet c'est la *personne*, dans la morale c'est le *sujet*, dans la famille c'est le *membre de la famille*, dans la société civile c'est le citoyen (*Bürger*), en tant que *bourgeois*. C'est ici dans la sphère des besoins qu'on a la représentation concrète (**) de ce qu'on appelle homme. Par conséquent, c'est ici, et seulement ici qu'en ce sens on commence à parler de l'homme proprement dit. »

(1) *Die formelle Bildung* : l'éducation, la formation formelle. C'est, en effet, une formation, en ce que cette sphère se forme de ces éléments. C'est une formation formelle, c'est-à-dire abstraite, n'ayant qu'un contenu abstrait, limité, précisément par suite de la division du travail. « Cette médiation, dit Hégel, § 196, par laquelle on apprête et on procure pour des besoins particuliers des moyens convenables et et aussi particuliers, c'est le travail, lequel spécifie par les procédés les plus variés, pour le mettre au service des fins multiples (les besoins), les matériaux fournis d'une façon immédiate par la nature. Cette formation communique au moyen sa valeur et sa finalité; de telle façon que dans sa consommation c'est avec des produits humains que l'homme se met en rapport, et que c'est son propre travail qu'il consomme. Les matériaux immédiats, qui n'ont pas besoin d'être élaborés, n'ont qu'une moindre importance. L'homme doit acquérir par le travail l'air lui-même, en ce qu'il doit le rendre chaud, etc. » Et § 197 : « C'est dans

(*) Ce qui amène aussi le luxe, l'élégance et le raffinement. Voy. sur ce point *Philosophie du droit*, §§ 192-195.

(**) Le texte dit : *das Konkretum der Vorstellung* : *le concret, l'être, l'existence concrète de cette représentation* qu'on désigne par le nom d'homme. Hégel veut dire qu'ici on commence à avoir la nature humaine concrète, ou, ce qui revient au même, qu'ici commence à se produire la nature humaine dans sa sphère concrète et distinctive. Ceci pourra paraître singulier. Mais si l'on fait attention que l'homme est surtout et essentiellement un être social, et si l'on se rend compte de l'importance du travail qui constitue une sphère supérieure à l'intelligence et à la volonté abstraite, ainsi qu'à la moralité et à la famille, on verra la justesse et la profondeur de cette remarque.

§ 527.

Cette division du travail amène, d'un côté, par l'uniformité, la facilité du travail et l'accroissement de la production, et, de l'autre côté, elle limite, en la spécialisant, la dextérité du travailleur, et par là elle amène la dépendance absolue de ce dernier vis-à-vis de la société (1). La dextérité elle-même devient de cette façon une dextérité mécanique, ce qui amène la faculté de substituer au travail de l'homme le travail des machines (2).

la multiplicité des déterminations et des objets qui éveillent un intérêt que se développe *la formation théorétique* (*theoretische Bildung*), laquelle n'implique pas seulement une multiplicité de représentations et de connaissances, mais aussi la mobilité et la rapidité des représentations et du passage d'une représentation à l'autre, la compréhension de rapports complexes et généraux, etc. C'est une formation de l'entendement en général, et partant aussi du langage. La *formation pratique* par le travail consiste dans la production des besoins (*) et dans l'habitude de s'en occuper (**) ; elle consiste, en outre, dans la limitation de son œuvre (***), d'une part, suivant la nature des matériaux, et d'autre part, et surtout suivant la volonté des autres (****), et dans l'habitude acquise par cette discipline de l'activité objective, et de l'adresse qui a une valeur générale. »

(1) Le texte a : *unbedingten Abhängigkeit von dem gesellschaftlichen Zusammenhange : dépendance inconditionnée du lien, de la connexion sociale.*

(2) « Le côté général et objectif du travail, dit Hégel, § 198, réside dans cette abstraction qui opère la spécification des moyens et des besoins, et qui spécifie par là la production et amène la division du

(*) Le texte dit : *dans le besoin qui se produit lui-même.*

(**) *Beschäftigung* : de le traiter, de se le rendre familier en le satisfaisant, et, pour ainsi dire, en le façonnant.

(***) *Seines Thuns* : son fait, son action qui doit se renfermer dans les limites du besoin à satisfaire.

(****) C'est là le côté objectif et social de l'œuvre.

§ 528.

γ) Mais la division concrète de la fortune commune (1), qui est aussi une œuvre commune, en agglomérations (2) particulières, déterminées suivant les moments de la notion, agglomérations qui reposent chacune sur une base de subsistance spéciale, et qui, par suite, ont des formes de travail, des besoins et des moyens pour les satisfaire, des fins et des intérêts, ainsi qu'une éducation spirituelle et des habitudes qui sont en harmonie avec elle (3), — cette division, disons-nous, constitue la différence des états. — Les individus se distribuent suivant leur talent naturel, leur habileté, leur libre volonté, et l'accident (4). Mais ce n'est qu'en faisant partie d'une sphère déterminée et fixe qu'ils entrent en possession de leur existence réelle, laquelle, en tant qu'existence, est nécessairement une existence particulière; et, c'est dans

travail. Par cette division, le travail de l'individu devient plus simple, et par suite son adresse dans son travail général devient plus grande, comme plus grande devient aussi la production. En même temps cette spécification de l'adresse et du moyen développe et achève la nécessité de la dépendance et des rapports mutuels des hommes pour la satisfaction du cercle entier des besoins. En outre, ce procédé d'abstraction dans la production va rendant le travail de plus en plus mécanique, et finit par écarter le travail de l'homme et y substituer celui des machines. »

(1) *Allgemeines Vermögen*. Voy. ci-dessus.

(2) *Massen : masses, groupes.*

(3) Avec la base de subsistance (*Subsistenzbasis*), la base sur laquelle subsistent ces masses particulières — les états — en lesquelles se partage la masse commune, la fortune générale.

(4) Voy. sur ce point *Phil. de droit*, § 206.

cette sphère qu'ils trouvent leur valeur et leur réalité sociales (1), qui sont ici la probité, la considération et l'estime (2).

(1) *Ihre Sittlichkeit haben : ils ont leur sociabilité, leur être social.*

(2) *Rechtschaffenheit, ihr Anerkanntseyn und ihre Ehre.* « L'individu, dit Hégel, § 207, ne se donne une réalité qu'en entrant dans l'existence (*Daseyn*) en général, et partant dans une sphère particulière déterminée, se renfermant ainsi d'une façon exclusive dans un cercle particulier de besoins. Par conséquent, la disposition sociale est dans ce système (*), la probité et la dignité de l'état (**), en vertu desquelles on devient par sa propre détermination, ainsi que par son activité, son application et son habileté, membre d'un des moments de la société civile, on se renferme dans ce moment et on ne pourvoit à ses intérêts que par cette médiation avec l'universel, obtenant aussi par là sa propre considération et la considération des autres (***).... Que l'individu se roidisse d'abord, c'est-à-dire particuliérement dans la jeunesse, contre la pensée de se décider pour un état particulier, et qu'il voie dans cette décision une limitation de sa nature générale, et une nécessité purement extérieure, c'est ce qu'il faut attribuer à la pensée abstraite qui s'arrête à l'universel, et partant à l'être abstrait (****), et qui ne veut pas reconnaître que pour exister la notion doit entrer dans la différence d'elle-même et de sa réalité, et que par suite elle doit se déterminer et se particulariser, et que ce n'est qu'ainsi qu'on peut atteindre à la réalité et à l'objectivité sociales.... Un homme sans état est une simple personne privée, et il n'est pas placé dans la sphère de l'universel réel. D'un autre côté l'individu peut méprendre sa sphère particulière pour l'universel (*****), croyant que faire partie d'un état, c'est descendre. Cela vient de cette

(*) Dans ce système de besoins.

(**) *Rechtschaffenheit und Standesehre* : La *Rechtschaffenheit* est la probité, l'intégrité sociale, un mode d'agir conforme au droit, à la loi sociale. La *Standesehre* est la dignité, la considération qui s'attache à un état.

(***) Le texte dit : *étant par là reconnu* (*anerkannt*) *dans son opinion*, et *dans l'opinion des autres*. C'est l'*anerkanntseyn* de ci-dessus. C'est-à-dire qu'on n'est reconnu comme membre de la communauté, et qu'on n'obtient la considération auquel on a droit comme tel, qu'autant qu'on fait partie d'un état.

(****) *Unwirklichen : sans réalité.*

(*****) Ou comme a le texte : *l'individu peut se prendre dans sa particularité pour l'universel.* En effet, si l'individu croit déroger, ou limiter sa liberté, en prenant un état, il voudra donner à son état une importance qu'il n'a pas, et l'élever en quelque sorte à l'universel.

Remarque.

Là où il y a une société civile et partant un état, là il y aussi une différence dans les conditions (1), car la substance universelle n'est une existence vivante qu'autant qu'elle se partage organiquement en des moments particuliers. L'histoire des législations n'est que l'histoire de la formation et du perfectionnement de ces conditions, des rapports légaux des individus avec elles, ainsi que des rapports de ces conditions entre elles, ou avec leur centre commun.

§ 529.

L'*état substantiel et naturel* a dans le sol et ses produits (2) un bien naturel et fixe (3). Son activité reçoit sa direction et son contenu de la nature et de ses déterminations, et sa moralité sociale a pour fondement la croyance et la confiance (4). Le second état, l'*état de la ré-*

fausse opinion suivant laquelle c'est se limiter et se déconsidérer que de se placer dans une sphère de l'existence qui nous est nécessaire. »

(1) *Stände : états, conditions.*

(2) *Dem fruchtbaren Grund und Boden.* La terre féconde qui constitue le fond, la base, c'est-à-dire l'élément immédiat de la fortune sociale.

(3) *Festen* : *fixe*, *ferme*, en ce sens que c'est un bien (*Vermögen*), qui n'est pas mobile comme celui qui appartient au second état.

(4) Ainsi le premier état est l'état substantiel et naturel, c'est-à-dire l'état le plus immédiat et le plus abstrait. C'est pour ainsi dire le premier contact de l'esprit social, en tant qu'esprit travailleur, avec la nature, en tant que nature fructifère. « L'état substantiel, dit Hégel, § 203, a son bien dans les produits naturels d'un fond qu'il travaille, d'un fond qui est apte à devenir une propriété particulière, et qui ne demande pas seulement qu'on en fasse un usage indéterminé, mais qu'on la forme

flexion (1), s'appuie sur le fond social (2), c'est-à dire sur un élément qui a pour principe la médiation, la représentation et

d'une façon objective (*). En face (**) du bien qui attache le travail et le rapport à certaines époques fixes de la nature, et de la dépendance des produits vis-à-vis du processus variable de la nature, la finalité des besoins engendre la prévoyance de l'avenir, quoiqu'elle garde en même temps la forme d'un mode de subsister où la réflexion et la volonté proprement dites ont une moindre part, et en général la disposition substantielle (***) d'une sociabilité immédiate (*unmittelbaren Sittlichkeit*) qui s'appuie sur les rapports de famille et sur la confiance.... Et *Zusatz* : « Dans notre temps, on considère et on traite aussi l'économie (*domestique*) d'une façon réfléchie, comme on traite une fabrique, ce qui fait qu'elle prend un caractère semblable à celui du second état, et qui n'est pas en harmonie avec sa constitution naturelle (*ihre Natürlichkeit*, sa *naturalité*). Cependant ce premier état n'en continuera pas moins à garder sa disposition substantielle, et la forme de la vie patriarcale. Ici l'homme reçoit avec un sentiment immédiat tout ce qui lui est donné, et tout ce qu'il lui arrive (****); il rapporte toutes choses à Dieu, et il est dans la ferme confiance que ces biens dureront. Il se contente de ce qu'il reçoit, et il en fait usage, car il le reçoit de nouveau. C'est là une disposition naïve et qui ne se propose pas l'acquisition de la richesse. On pourrait la comparer à la disposition de la vieille noblesse (*****) qui vit de ce qu'elle a. Dans cet état c'est la nature qui joue le rôle principal, l'application proprement dite joue un rôle subordonné, tandis que dans le second état l'élément essentiel est l'entendement, et le produit de la nature peut être considéré comme ne fournissant que le matériel. »

(1) *Reflectirte Sand* : *l'état réfléchi* ou *l'état des affaires* (*Stand des Gewerbs*) comme l'appelle aussi Hégel, § 204.

(2) *C'est-à-dire* n'est pas dans le texte ; mais il est indiqué par le sens ; car le fond social (*Vermögen der Gesellschaft*) n'est pas ici l'élé-

(*) *Objective*, c'est-à-dire déterminée, et déterminée suivant son objet ou sa nature objective, qui est ici la nécessité sociale de la production. En d'autres termes, la possession socialement légitime du sol exige que le sol soit cultivé.

(**) *Gegen*, *en face*, *contre*, *à la différence*.

(***) *Substantielle Gesinnung*.

(****) *Das Gegebene und Empfangene* : expressions qui indiquent la passivité et la subordination de cet état.

(*****) *Altadelige*.

un ensemble de conditions contingentes, et l'individu y a son appui dans son habileté subjective, son talent, son intelligence et son application (1). — Le troisième état, *l'état pensant*, a pour objet de son activité l'intérêt général. Cet état subsiste, comme le second, en vertu d'une habileté propre et spéciale, et, comme le premier, il trouve aussi sa subsistance dans le sol, mais c'est une subsistance qui est de plus assurée par la société entière (2).

ment immédiat, ce bien naturel et fixe qui appartient au premier état, mais l'élément médiat, ou comme dit le texte, qui a pour principe la médiation, la représentation, etc. « *L'état des affaires*, dit Hégel, § 204, a pour objet et pour champ d'activité (*seinem Geschäfte*) la formation des produits de la nature, et les moyens de sa subsistance il les puise dans le travail, dans la réflexion et l'entendement, et aussi et surtout dans la médiation avec les besoins et le travail de la communauté (*). Ses produits et ses profits, c'est surtout à lui-même, à sa propre activité qu'il les doit.... Et *Zusats :* « Dans l'*état des affaires* l'individu s'appuie sur lui-même, et ce sentiment de soi-même est très-intimement lié au besoin d'un état légal. Ainsi, c'est principalement dans les villes qu'est né le sentiment de la liberté et de l'ordre. Le premier état, au contraire, a peu lui-même à penser; ce qu'il acquiert est le don d'un être étranger, de la nature. Chez lui c'est le sentiment de la dépendance qui domine, ce qui le conduit aussi facilement à permettre aux autres de le traiter n'importe de quelle façon. Ainsi, le premier état est plutôt fait pour la soumission, et le second pour la liberté. »

(1) Le troisième état est l'état pensant (*der denkende Stand*), ou l'état général, comme l'appelle aussi Hégel, en ce qu'il a pour objet le général et l'unité, telle que l'unité existe dans cette sphère. « L'état général, dit Hégel, § 205, a pour champ d'utilité les intérêts généraux de la vie sociale. Par conséquent, il a droit à être dispensé du travail direct pour satisfaire ses besoins soit par ses moyens particuliers, soit par l'état qui,

(*) Le texte a : *anderer, des autres* : c'est-à-dire des autres états, ou en général des autres membres de la communauté. Cette médiation est réalisée par l'*état d'ouvrier* (*Handwerksstand*), par l'*état de fabricant* (*Fabrikantenstand*) et par l'*état de commerçant* (*Handelsstand*), comme le montre Hégel dans la suite de ce passage.

b. ADMINISTRATION DE LA JUSTICE.

§ 530.

Le principe de la particularité contingente qui forme (1) un système de rapports généraux, médiatisés par les besoins naturels, et par le libre arbitre, et qui se développe à travers les moments d'une nécessité extérieure (2), contient d'abord comme détermination fixe et propre (3) de la liberté le *droit formel.* — 1°) La réalisation du droit dans cette sphère de la conscience qui connaît suivant l'entendement (4) exige que le droit soit présenté à la conscience comme un principe déterminé et général, qu'il

employant son activité, doit le dédommager de telle façon que l'intérêt privé trouve sa satisfaction dans son travail pour le général. »

(1) *Ausgebilde zu*, etc. : *formée, façonnée* en un système, etc.

(2) Comme on l'a vu, § 524 et suiv., la société civile et le système des besoins constituent le système de l'existence particulière de l'être social, ou, comme il est dit ici, le principe de la particularité (*Besonderheit*), à la différence de l'état ou de la vie politique proprement dite, qui constitue la sphère de son existence générale. C'est de plus une particularité *contingente*, par là même qu'elle est médiatisée par les besoins naturels et par le libre arbitre (*natürliches Bedürfniss und freie Willkür*), deux éléments où pénètre la contingence. C'est ce qui fait aussi que ce principe se développe suivant sa nécessité, mais qui est ici une nécessité semblable à celle de la nature, une nécessité où pénètrent la contingence et l'accident, une nécessité extérieure.

(3) *Hat in ihm als die für sich feste Bestimmung*, etc. : *a en lui comme détermination fixe pour soi*, etc., c'est-à-dire que le droit formel est une détermination distincte (pour soi) et essentielle (*feste*), immanente de la liberté, et que le principe de la particularité contingente a en lui cette détermination : il l'a en lui, bien entendu, comme un moment supérieur, comme un moment par lequel il est déterminé.

(4) *Verständiges Bewusstseym.* Voy. § 423 et suiv.

soit connu et posé comme valable dans sa déterminabilité. C'est là la loi (1).

(1) Il faut d'abord remarquer que la loi (*Gesetz*) dont il est question ici, n'est pas la loi telle qu'elle est dans la nature, ou dans l'entendement en général (voy. § 423 et suiv.), mais la loi sociale, et telle que cette loi est dans cette sphère déterminée. Maintenant ce qu'on a ici c'est d'abord, et de nouveau le droit ou le droit abstrait, mais le droit abstrait qui n'est plus le simple droit abstrait en soi, le simple droit de la personne, mais le droit qui a revêtu une forme générale, et qui a une valeur générale, ce qui est précisément la loi. Mais la loi ou le droit, ce droit devenu loi, qu'on a ici, c'est le droit dans son moment le plus immédiat, c'est le droit *formel*. C'est un droit formel, non en ce sens qu'il n'a pas de contenu, mais en ce sens que son contenu est un contenu abstrait et limité, un contenu qui, pour ainsi dire, ne se pose pas lui-même, mais qui est posé, et qui peut être conforme au droit, comme il peut ne lui être pas conforme. Maintenant le premier moment, le moment le plus immédiat de cette loi c'est d'être une loi positive, d'être posée, et d'être posée comme la loi doit l'être, c'est-à-dire d'être posée comme une réalité extérieure, mais comme une réalité extérieure voulue et pensée. « Ce qui fait la réalité objective du droit, dit Hégel, § 210, c'est, d'une part, que le droit soit pour la conscience, qu'il tombe dans la conscience (*gewusst zu werden*); c'est, d'autre part, qu'il ait la puissance de la réalité, qu'il soit valable (*zu gelten*), et que, par suite, il soit aussi reconnu comme ayant une valeur générale. » Et § 211, qui a pour titre : *Le droit en tant que la loi*. « Ce qui est droit en soi est posé dans son existence objective, c'est-à-dire est déterminé par la pensée pour la conscience, il est connu comme droit, et il est valable comme tel : c'est là la loi, et le droit est par cette détermination droit positif en général. » Et *Remar.* : « Poser quelque chose comme général, c'est-à-dire placer quelque chose dans la conscience, on le sait, c'est penser. En ramenant ainsi le contenu à sa forme la plus simple, on lui donne sa plus haute déterminabilité. En devenant loi le droit reçoit non-seulement sa forme générale, mais sa déterminabilité véritable. Par conséquent, en faisant des lois il importe d'avoir devant soi non-seulement ce moment de la loi, savoir, que l'on trace par là des régles de conduite valables pour tous, mais aussi et plus encore le moment interne essentiel, savoir la connaissance du contenu dans sa généralité déterminée. Il n'y a que l'animal qui ait sa loi sous forme d'instinct. Il n'y a que l'homme chez qui

Remarque.

Le positif de la loi ne concerne d'abord que sa forme, suivant laquelle elle est valide et est connue, ce qui contient en même temps la possibilité qu'elle soit connue de tous de la façon ordinaire, d'une façon extérieure. Son contenu peut être un contenu rationnel, comme il peut être aussi un contenu irrationnel, et par suite contraire au droit (1). Mais comme le droit, en tant qu'il est compris dans une existence déterminée, doit se développer, et que son contenu ne saurait atteindre à sa déterminabilité qu'en se décomposant, cette décomposition, par suite de la finité de la matière sur laquelle elle opère, tombe dans le progrès de la fausse infinité. La déterminabilité finale, qui est une déterminabilité essentielle et qui brise ce faux pro-

l'instinct prenne la forme d'habitude. Mais cette habitude, c'est-à-dire le droit coutumier lui-même doit être et être dans la conscience comme pensée. Ce qui le distingue de la loi, c'est qu'il n'est dans la conscience que d'une façon subjective et contingente, et que par suite il est plus indéterminé, et la généralité de la pensée y est plus obscure (*getrübter*), outre que la connaissance du droit, soit de telle ou telle partie du droit, soit du droit en général, est la propriété du petit nombre, etc. » Quant au passage de la sphère des besoins à celles de l'administration de la justice, il est fondé sur ceci que cette *particularité de besoins*, par là qu'elle est une particularité de l'intelligence, ou du savoir (*Wissens*), et de la volonté contient dans ses différents moments (besoins, travail, états), et leur rapport le général en et pour soi qui les comprend et les détermine, et qui est ainsi le principe déterminé et déterminant de la liberté dans cette sphère, — le principe qui détermine et garantit le droit abstrait, le droit de propriété. C'est là le *Rechtspflege*, *l'administration de la justice* (voy. sur ce point *Phil. du droit*, §§ 208-209).

(1) *Unrecht.*

grès (1), ne peut se produire dans cette sphère du fini sans qu'il s'y glisse la contingence et l'arbitraire. Que 10 thalers ou un autre chiffre quelconque doivent être le taux légal des intérêts de trois ans, ou bien de deux ans et demi, ou de deux ans et trois quarts, ou de deux ans et trois cinquièmes, et ainsi à l'infini, c'est ce qu'on ne saurait déterminer suivant la notion. C'est là cependant un des points les plus importants sur lesquels tombe la décision. Ainsi la loi positive (2) se produit dans le droit accompagnée de contingence et d'arbitraire (3), bien que ceux-ci n'atteignent que les extrémités de la détermination (4), que le côté de l'existence extérieure. C'est ce qui a lieu aujourd'hui, et c'est ce qu'on rencontre dans toutes les législations qui ont paru jusqu'à nos jours. L'essentiel à ce sujet, c'est de se faire une juste notion de la loi contre ces vaines déclamations, et ce prétendu but qu'on veut lui assigner, d'après lesquels la loi pourrait et devrait être conforme de tous points à la raison, à ses principes, ou aux principes de l'entendement juridique. C'est la fausse opinion

(1) *Progress der Unwirklichkeit :* le progrès de ce qui n'est pas réel, de ce qui n'est pas vrai, le progrès du fini qui ne peut atteindre à une détermination concrète et finale.

(2) Le texte a : *das Positive :* le positif.

(3) *Willkürlichkeit.*

(4) *Enden des Bestimmens.* Hégel entend par là l'élément quantitatif le plus et le moins, le *maximum* et le *minimum*, qui sont comme les deux bouts, les deux limites indéterminées, entre lesquels se meut la détermination de la loi, et qui constituent aussi le côté de son existence extérieur. Voy. sur ce point, comme aussi sur les différents côtés par lequel la contingence se glisse et doit se glisser dans la loi, *Phil. du droit*, § 212-214.

qu'on se fait de la perfection qui demande et attend une loi semblable dans la sphère du fini.

Il en est qui vont jusqu'à regarder la loi comme un mal et comme une sorte d'institution profane (1), et qui ne reconnaissent comme légitimes que les gouvernements et les rapports des gouvernants et des gouvernés auxquels la foi et la confiance donnent pour base l'amour naturel, ou une origine divine, ou un titre nobiliaire, tandis que l'empire de la loi ne constitue à leurs yeux qu'un état de déchéance et d'injustice. Mais ceux-là oublient que tous les êtres, les animaux aussi bien que les astres, etc., sont régis, et très-bien régis par des lois. Et tandis que ces lois n'existent dans ces êtres qu'à l'état d'enveloppement (2), qu'elles n'y sont pas pour elles-mêmes, qu'elles n'y sont pas comme des lois posées (3), l'homme est au contraire ainsi constitué qu'il connaît sa loi, et que par suite il ne

(1) *Unheiliges.*

(2) *Nur innerlich sind : sont seulement intérieurement.*

(3) *Gesetzte Gesetze.* En allemand, les deux mots ayant la même racine marquent mieux la pensée que Hégel veut exprimer, savoir, l'unité de la loi et de la position de la loi dans l'être qui la pose. Là où sont l'intelligence et la volonté, ou, si l'on veut, là où est la raison, là est aussi la loi véritable, parce que la loi est l'œuvre de la raison. Par conséquent la loi véritable est pour la raison, par la raison et dans la raison. C'est en ce sens que la loi (*Gesetz*) est posée (*Gesetzt*) dans le sens éminent du mot, en ce sens, voulons-nous dire, que la position de la loi n'est pas extérieure à l'être qui la pose. Dans la nature, au contraire, par cela même que la raison lui est extérieure, qu'elle n'y est pas en tant que raison, mais seulement intérieurement, ou, ce qui revient au même, à l'état abstrait et virtuel, la loi n'est pas pour la nature, elle n'y est pas comme loi posée, on pourrait ajouter, par la nature elle-même.

peut être soumis qu'à des lois ainsi connues. Et sa loi n'est légitime qu'autant qu'elle est connue; bien que, d'ailleurs, la contingence et l'arbitraire doivent venir s'ajouter au contenu essentiel de la loi, ou, du moins, s'y mêler et en altérer la pureté.

Cette exigence irrationnelle de la perfection on l'oppose aussi à ce qui précède en l'invoquant à l'appui de l'opinion suivant laquelle la codification des lois serait impossible ou inexécutable; si ce n'est qu'ici on voit se produire une pensée plus irrationnelle encore, puisqu'on voudrait faire rentrer dans une seule et même classe les déterminations essentielles et générales et les détails particuliers. La matière finie est indéfiniment déterminable (1). Mais le développement (2) qu'on a ici n'est pas un développement semblable à celui qui a lieu dans l'espace, par exemple; ce n'est pas la génération d'une série de déterminations de l'espace dont celle qui suit est de même qualité que celles qui précèdent, mais c'est un développement dont les termes vont de plus en plus en se spécialisant (3) sous l'action de l'analyse subtile de l'entendement, analyse qui amène de nouvelles distinctions et rend nécessaires de nouvelles décisions. Mais si l'on désigne les déterminations de cette espèce par le nom de décisions *nouvelles* ou de lois *nouvelles*, il faut dire aussi que leur intérêt et leur va-

(1) *Ins Schlecht-unendliche fort bestimmbar : est déterminable suivant le faux infini.*

(2) *Fortgehen : développement, procédé, procéder en avant.*

(3) *Ist ein Fort gehen in Specielleres und immer Specielleres :* c'est un développement de termes ou, comme on dit, de cas de plus en plus spéciaux, ou spécifiés.

leur vont en diminuant à mesure que le développement augmente. Car ces décisions ou ces lois rentrent dans les limites des lois générales et substantielles déjà existantes. C'est comme les améliorations qu'on fait dans un bien, comme une porte qu'on ajoute dans une maison, par exemple, ce qui est sans doute quelque chose de nouveau, mais qui n'est pas la maison. Tout au contraire, lorsque la législation d'un peuple encore grossier a commencé par des institutions particulières, et que ces institutions sont naturellement allées en augmentant, il arrive un moment où l'on voit naître chez ce peuple le besoin d'un code plus simple, c'est-à-dire le besoin de ramener cette masse de détails et de lois particulières à des déterminations générales. Découvrir ces déterminations et les formuler, c'est là un objet que doivent se proposer l'intelligence et l'éducation d'un peuple (1). Ce travail par lequel le particulier est ramené à des formes générales, lesquelles en réalité méritent seules le nom de loi, a été récemment commencé sur quelques points de la législation anglaise par le ministre Peel, ce qui lui a valu la reconnaissance et l'admiration de ses concitoyens (2).

(1) Voy. sur ce point, c'est-à-dire sur la codification, et sur la nécessité pour un peuple arrivé à un certain degré de développement et de culture de codifier ses lois, *Phil. du droit*, § 211, 215 et 216.

(2) Nous croyons que Hégel fait allusion aux mesures que sir Robert Peel, presqu'au début de sa carrière, et comme ministre de l'intérieur, dans le cabinet de lord Liverpool, proposa, en 1821, au parlement, pour simplifier, coordonner et rendre plus humaines les lois pénales de l'Angleterre, mesures que le Parlement adopta, pour ainsi dire, à l'unanimité.

§ 531.

2.) La forme positive de la loi, suivant laquelle la loi doit être promulguée et connue (1), est la condition de son obligation extérieure, car en tant que loi du droit strict, elle ne concerne pas la volonté morale, mais la volonté purement abstraite, c'est-à-dire la volonté qui est elle-même une volonté extérieure (2). La subjectivité sur laquelle esi fondé par ce côté le droit de la volonté (3) consiste ici simplement en ceci, que la loi soit connue (4). Mais cette existence subjective, en tant qu'existence de l'être en et pour soi, est aussi dans cette sphère (du droit) une existence extérieurement objective, en ce qu'elle a une valeur et une nécessité générales (5).

(1) *Ausgesprochen und bekannt.*

(2) La loi du droit strict ou abstrait, c'est-à-dire du droit de propriété est une loi qui par cela même se rapporte à la volonté abstraite et extérieure.

(3) *Auf welche der Wille nach dieser Seite ein Recht hat :* en s'appuyant sur laquelle (subjectivité), ou en vertu de laquelle la volonté a par ce côté un droit.

(4) *Ist hier nur das Bekanntseyn ; est ici seulement l'être connu,* — que la loi soit connue : c'est-à-dire que la connaissance de la loi constitue le côté subjectif, la subjectivité de la loi, et que cette subjectivité est la condition du droit de la volonté, soit de la volonté du législateur, soit de la volonté de ceux pour qui la loi est faite.

(5) *Als allgemeines Gelten und Nothwendigkeit.* — Ainsi la loi doit d'abord être connue (*gekannt, gewusst*). C'est là ce qui constitue, d'une part, la condition de son obligation extérieure, et, d'autre part, son existence subjective. Mais la loi n'est telle que parce qu'elle a une valeur et une nécessité générales, ce qui constitue son existence objective, et extérieurement objective. Car l'extériorité, c'est-à-dire l'obligation et l'existence extérieures, sont ici les caractères propres de la loi qui

Remarque.

Par là que le droit n'est valable que parce qu'il est posé et reconnu, le droit qui concerne la propriété et les transactions privées auxquelles la propriété donne lieu n'est une garantie générale que par les formalités qui l'accompagnent (1).

s'applique à la nature, en tant que propriété. Et ainsi la loi est l'unité des deux côtés ou des deux existences, de l'existence subjective et de l'existence objective, comme elle est l'unité de l'intelligence et de la volonté, telle que cette unité existe dans cette sphère. C'est en ce sens que la loi est l'être en et pour soi, ou, comme a le texte, que son existence est l'existence de l'être en et pour soi (*Daseyn des an-und-fürsich-seyenden*), car la loi n'est plus le simple *en soi*, le simple droit en soi, mais le droit en et pour soi, le droit posé.

(1) « De même que le droit en soi devient loi dans la société civile (*bürgerlichen Gesellschaft*), dit Hégel, § 217, de même l'existence de mon droit individuel, qui n'était d'abord qu'une existence immédiate et abstraite, reçoit une nouvelle signification, par là qu'elle est reconnue comme ayant sa place dans la réalité du savoir et du vouloir de la communauté. Par conséquent, les acquisitions ainsi que tout acte relatif à la propriété doivent être accompagnés et marqués de la forme qui leur donne cette existence. Mais la propriété s'appuie sur le contrat et sur les formalités qui rendent le contrat capable d'établir la preuve, et lui donnent une force légale. » Et *Zusatz* : « La loi est le droit où se trouve comme posé ce que le droit est en soi. Je m'empare d'un bien qui n'a pas de possesseur. Mais il faut aussi que ce bien soit posé et reconnu comme mien. C'est ce qui amène dans la société des formalités relatives à la propriété. On place dans une propriété des signes, des bornes, pour que d'autres la reconnaissent et la respectent ; on a des documents hypothécaires, des cadastres. Dans la société civile, la plus grande partie de la propriété est fondée sur un contrat dont les formalités sont fixes et déterminées. On pourra éprouver une sorte de répugnance pour ces formalités ; on pourra penser qu'elles n'ont d'autre objet que de faire entrer de l'argent dans les caisses du Trésor ; on pourra même y

§ 532.

3.) C'est dans l'administration de la justice que le droit prend ce caractère de nécessité, qui marque l'existence objective (1). Le droit en soi doit se produire comme démontré dans la sphère de la justice qui est le droit individualisé. C'est par là que le droit en soi peut être distingué du droit démontrable (2). La justice (3) connaît et agit dans l'intérêt du droit comme tel, et elle se change dans son existence, telle qu'elle est dans la vengeance, en peine (§ 501) (4).

voir quelque chose d'offensant et un signe de méfiance, comme si le mot : l'*homme et sa parole* (*) n'avait plus de valeur. Mais la forme a son côté essentiel, savoir que ce qui est droit en soi doit être aussi posé comme droit. Ma volonté est une volonté rationnelle, elle a une valeur, et cette valeur doit être reconnue par les autres. Maintenant ma subjectivité et la subjectivité des autres doivent ici se scinder (**), et la volonté doit trouver une sécurité, un point d'appui ferme et objectif, que la forme peut seule lui donner. » Voy. aussi § 218, où l'on montre comment dans la société civile *la violation* du *droit* n'est plus la simple violation du droit individuel, mais du droit devenu chose générale.

(1) L'expression littérale du texte est : *reçoit* (le droit) *cette nécessité dans laquelle se détermine l'existence objective.* L'existence objective est ici la loi.

(2) *Beweisbaren : démontrable*, c'est-à-dire dont la démonstration et la vérité sont à l'état de simple possibilité.

(3) *Das Gericht : pouvoir judiciaire.*

(4) Ainsi il ne faut pas se représenter l'administration de la justice (*Rechtspflege*, administration du droit en tant que loi) comme un moment

(*) *Ein Mann ein Wort* : c'est-à-dire qu'on doit croire à sa parole, précisément parce que c'est sa parole, et que l'homme, l'homme véritable, et qui est fidèle à sa nature ne saurait mentir.

(**) *Hinwegfallen : tomber l'une hors de l'autre, s'éloigner, se séparer* : c'est-à-dire que, pour que cette reconnaissance ait lieu, il faut que les subjectivités se séparent, se scindent, qu'il y ait deux subjectivités.

Remarque.

La comparaison des deux espèces, ou, pour mieux dire, des deux moments de la conviction du juge relativement

extérieur et, pour ainsi dire, indifférent à la loi, et comme si la loi pouvait être, et être dans sa pleine réalité sans elle. Tout au contraire, l'administration de la justice est la loi elle-même dans sa plus haute réalité. Elle est la loi démontrée, et dans sa nécessité, et par suite dans sa généralité et dans son unité, tandis que hors d'elle la loi n'a qu'une existence immédiate et abstraite; elle n'a qu'une valeur limitée et contingente, elle est, en un mot, démontrable, mais elle n'est pas démontrée. « Le droit sous forme de loi, dit Hégel, § 219, est pour soi, il se pose dans son indépendance en face de la volonté particulière et de l'opinion du droit, et il doit se faire valoir comme droit général. Cette connaissance et cette réalisation du droit dans les cas particuliers, affranchies du sentiment subjectif (*subjective Empfindung*) de l'intérêt particulier, appartient au pouvoir public, au pouvoir judiciaire. » Et § 220 : « Le droit contre le crime sous forme de vengeance (voy. 501) n'est que le droit en soi, ce n'est pas le droit sous sa forme légitime, c'est-à-dire légitimé dans son existence (*). Ici, à la partie lésée se substitue le général lésé, qui a sa réalité spéciale dans le pouvoir judiciaire, et entreprend la poursuite et la punition du crime. De cette façon ces dernières ne sont plus une réparation subjective et contingente obtenue par la vengeance, mais la vraie réconciliation du droit avec lui-même, c'est-à-dire la peine, laquelle, sous le rapport objectif, est la réconciliation de la loi qui se rétablit elle-même et réalise sa puissance par la suppression du crime, et sous le rapport subjectif du coupable, est la réconciliation de la loi, en tant que loi qui est sa loi, dont il a conscience, dont la puissance existe pour lui et pour sa protection, et dans l'exécution de laquelle, à son égard, il ne trouve que la satisfaction de la justice, c'est-à dire son propre fait (**). »

(*) *Nicht in der Form Rechtens, d. i. nicht in seiner Existenz Gerecht*; c'est à-dire ce n'est pas le droit légitimé par la discussion et la raison (*Rechtens*), et par suite ce n'est pas le droit dont l'existence soit légitime.

(**) *Die That des Seinigen* : *le fait du sien, de lui-même*. Car il a reconnu la loi, qui est pour lui et pour sa protection, comme sa loi, comme partie de lui-

à l'existence d'une action imputée à l'accusé, savoir, si cette conviction peut se baser simplement sur les circonstances et sur l'attestation des témoins, ou bien s'il faut y ajouter l'aveu de l'accusé, c'est là ce qui fait le point essentiel dans la question du jugement par le jury. C'est d'abord une condition essentielle que les deux parties dont se compose la sentence, le jugement qui a pour objet la constatation du fait, et le jugement qui applique la loi au fait, par là qu'elles constituent des côtés différents, soient aussi exercées comme des fonctions différentes. Par l'institution du jury on a même attribué ces fonctions à deux catégories tout à fait distinctes (1), dont l'une ne doit pas se composer d'individus qui appartiennent à l'ordre des juges salariés (2). Mais les considérations qu'on fait valoir pour pousser si loin cette différence de fonctions dans l'administration de la justice sont plutôt des considérations extérieures (3). Le seul point essentiel ici c'est qu'on maintienne dans l'exercice de ces fonctions la séparation déterminée par la différence des deux côtés du jugement. — Un point plus important encore est de savoir si l'aveu de l'accusé est une condition de sa condamnation. L'institution du jury fait abstraction de cette condition (4). Ce qu'il

(1) *Verschieden qualificirten Collegien : à des colléges, ordres de juges, différemment qualifiés.*

(2) *Amtlichem Richter : juges officiels, qui ont une charge.*

(3) *Ausserwesentlichen : non essentielles.* Tel est, par exemple, l'argument fondé sur l'impartialité et le désintéressement du jury, argument qui est principalement tiré du point de vue politique.

(4) Voy. ci-dessous, p. 369, note 2.

même, et par suite il doit reconnaître le châtiment, qui est lui aussi un moment de la loi, comme son propre fait.

importe de considérer, c'est que dans cette sphère la conviction et la vérité sont absolument indivisibles (1). Or, l'aveu est le point culminant de la conviction (2), qui constitue par sa nature un état subjectif (3). C'est, par conséquent, dans l'aveu que réside le point décisif; et ce point est un droit absolu de l'accusé à l'égard de la conclusion de la preuve, et de la conviction du juge. — Ce moment de la preuve est sans doute incomplet, par cela même que ce n'en est qu'un moment. Mais il est plus incomplet encore l'autre moment, pris séparément, c'est-à-dire la preuve tirée des circonstances et des témoignages. Et les jurés sont essentiellement des juges, et ils rendent un jugement. Maintenant, si pendant que l'institution du jury a pour objet d'arriver à cette preuve objective (4), on laisse la conviction incomplète, en ce sens que cette conviction ne serait que la conviction des jurés (5), la justice par le jury continuera à être un mélange et une confusion de la preuve objective, et de la conviction

(1) *Die Gewissheit von der Wahrheit unzertrennlich ist* : la *conviction* (qui, comme il est dit ci-dessous, est un état subjectif) *est inséparable de la vérité*, c'est-à-dire de la réalité du fait et des circonstances qui l'ont produit.

(2) *Die höchste Spitze der Vergewisserung* : *le point culminant de la conviction, ce qui donne à la conviction une valeur objective.*

(3) Le texte dit : « Qui par sa nature est subjective ».

(4) A cette preuve où la conviction et la vérité ne font qu'un.

(5) *Insofern sie nur an ihnen ist* : *en tant qu'elle* (la conviction) *est seulement en eux* dans les jurés, et qu'elle n'est pas aussi dans l'accusé dont l'aveu constitue le point culminant de la preuve. Nous avons traduit *ist* par *serait*, parce que cela rend mieux la pensée de Hégel, qui ne repousse nullement l'institution du jury, mais qui veut seulement dire que la conviction du jury n'a une valeur objective qu'autant qu'elle exprime aussi la conviction de l'accusé.

subjective, ou morale, comme on l'appelle, ce qui caractérisait la justice des temps barbares proprement dits. — Il est facile de montrer que les peines extraordinaires sont absurdes, ou, pour mieux dire, c'est chose trop superficielle que de s'arrêter ainsi au simple nom (1). Si l'on considère la chose même, on verra que cette détermination contient la différence qu'il y a entre la preuve objective qui est accompagnée, et celle qui n'est pas accompagnée de cette certitude absolue qui réside dans l'aveu (2).

(1) C'est-à-dire au mot *extraordinaire*. Comme on peut le voir, c'est surtout à la question que Hégel fait allusion. Ce qu'il faut considérer dans la question ce n'est pas tant la question que la chose elle-même, la fin qu'on voulait atteindre par ce moyen. La question a pu être un moyen irrationnel et inadéquat à cette fin, mais il ne faut pas méconnaître que par elle on voulait compléter la preuve, et lui donner sa valeur et sa certitude absolues.

(2) On a ici deux points, l'aveu et le jury. Et d'abord l'aveu. Quelle est l'importance, et quelle est la signification de l'aveu? Suivant Hégel, la preuve n'est pas complète sans l'aveu. Les circonstances, les témoignages constituent un moment de la preuve, une demi-preuve, comme il les appelle (*Phil. du droit*, § 227), et l'aveu l'autre moment ou l'autre moitié, et la plus importante, celle qui constitue le point culminant et décisif. Pour se rendre compte de cette théorie hégélienne, il ne faut pas considérer l'aveu dans l'individu, car l'individu peut avouer comme il peut ne pas avouer sa faute, de même qu'il peut violer comme il peut ne pas violer la loi, ou qu'il peut être puni comme il peut n'être point puni, etc. Ce qu'il faut, par conséquent, considérer ici comme ailleurs et en toutes choses, c'est l'aveu en lui-même, en son idée, ou si l'on veut, comme moment de l'idée. Car s'il y a une idée juridique (voy. sur ce point notre *Essai sur la peine de mort*) l'aveu sera un moment de cette idée. Or, si la peine est le moment de la *réconciliation* objective du droit avec lui-même, on pourra considérer l'aveu comme le moment de sa réconciliation subjective, deux moments qui sont cependant inséparables, car non-seulement l'aveu entraîne la peine, mais si l'aveu complète la preuve, la peine à son tour entraîne ou suppose l'aveu. Maintenant l'aveu présuppose la loi

immédiate et abstraite, et sa négation ou violation, et il la présuppose comme deux moments subordonnés, ce qui veut dire, en d'autres termes, que l'aveu est l'unité de la loi immédiate et de sa négation. Il est par cela même l'affirmation la plus haute de la liberté, telle que la liberté existe dans cette sphère, et il est cette affirmation comme devoir et comme droit : il l'est comme devoir parce que celui qui le fait affirme sa vraie liberté, sa liberté rationnelle en agissant conformément à la justice qui demande l'aveu de la faute : il l'est comme droit, en ce sens que le coupable a droit à n'être puni qu'autant qu'il avoue sa faute, car c'est ainsi que l'unité du droit se trouve complétement réalisée en ce qu'il n'y a plus de différence entre la conscience du coupable et le prononcé du jugement. « Si, dit Hégel, § 227, il faut atteindre à une certitude (*Gewisheit*), qui n'est point la vérité dans la haute acception du mot, quelque chose d'éternel : cette certitude est ici la conviction subjective, la conscience (*das Gewissen*), et la question est de savoir quelle forme cette certitude doit prendre dans la justice (*Gericht*). La condition de l'aveu de la part du coupable, condition qu'on rencontre ordinairement dans le droit allemand, contient cette vérité que l'on satisfait par là le droit de la conscience de soi subjective, car la sentence du juge ne doit pas trouver une opposition dans la conscience, et c'est surtout lorsque le coupable a avoué qu'il n'y a plus rien dans le jugement qui lui soit étranger (*ist kein Fremdes mehr gegen ihn in dem Urtheil*). Mais ici surgit la difficulté que le coupable peut mentir, et que par là l'intérêt de la justice est mis en péril. Maintenant reviendra-t-on à la conviction subjective du juge ? Mais ce serait là revenir à une disposition sévère pour l'accusé, qu'on ne traiterait plus ainsi comme un homme libre. La déclaration de la culpabilité ou de l'innocence doit sortir de l'âme de l'accusé : c'est là la médiation qui est ici demandée, médiation qui constitue la *justice par le jury* (*Geschwornengericht*). » Ainsi le jury remplace l'aveu. C'est aussi en ce sens qu'il est dit plus haut que l'*institution du jury fait abstraction de l'aveu*. Elle en fait abstraction, non en ce sens qu'elle ne tient pas compte de l'aveu, mais en ce sens qu'elle l'implique et le remplace, et qu'elle le remplace en le surpassant. Elle l'implique en ce que la conscience du jury est la conscience de l'accusé, et par suite sa conviction n'est pas seulement sa conviction, suivant l'expression ci-dessus, p. 368, mais elle est aussi la conviction de l'accusé ; elle le remplace, mais en le dépassant en ce que si la conscience du jury est la conscience de l'accusé, elle est de plus cette conscience épurée, affranchie de ses éléments

§ 533.

L'administration de la justice est ainsi constituée qu'elle ne saurait établir que la nécessité du côté abstrait de la liberté de la personne dans la société civile (1). Mais cette démonstration s'appuie d'abord sur la subjectivité particulière du juge, car ici l'on n'a pas encore son identité (2), — identité qui est elle aussi nécessaire — avec le droit en soi (3). A son tour, la nécessité aveugle qui règle le système des besoins ne s'est pas encore élevée à la conscience de l'universel, et n'est pas démontrée par elle (4).

individuels, contingents et subjectifs, et élevée à la conscience générale, à la conscience de la loi et de la justice. C'est de cette façon que le jury est une médiation (*Vermittlung*); car il médiatise la conscience de l'accusé avec cette dernière. Nous ferons observer que dans sa *Philosophie du droit*, § 228, Hégel insiste surtout et presque exclusivement sur le premier côté de la fonction du jury, c'est-à-dire sur sa transfusion, si l'on peut ainsi s'exprimer, de la conscience de l'accusé en la conscience du jury, et qu'il laisse dans l'ombre l'autre côté, l'élévation de la conscience de l'accusé à la conscience de la justice.

(1) L'administration de la justice n'établit (*bethätigt*, *établir*, *démontrer en réalisant*) que la nécessité du *côté abstrait* de la liberté de la personne, parce qu'elle se borne à protéger la personne et sa propriété, mais qu'elle ne s'occupe pas de son bien (*Wohl*), et que ce bien est chose qui lui demeure étrangère.

(2) Le texte dit, *son unité*, c'est-à-dire l'unité de la démonstration et du droit en soi.

(3) C'est cette identité ou unité qui se réalise dans l'état.

(4) Ainsi que cela a lieu dans l'état.

C. LA POLICE ET LES CORPORATIONS.

§ 534.

L'administration de la justice n'annulle que le côté particulier des actions et des intérêts (1), et abandonne à la contingence aussi bien la perpétration du crime que le bien de la société (2). Dans la sphère de la société civile, la fin est bien la satisfaction des besoins, qui en tant que besoins de l'homme sont satisfaits d'une façon générale et permanente, ce qui veut dire que cette fin consiste à assurer la satisfaction de ces besoins. Mais dans le mécanisme de la nécessité qui lie les diverses parties de la société (3), la

(1) *Schliesst von selbst das nur der Besonderheit Angehörige der Handlungen und Interessen aus* : l'administration de la justice *exclut de soi seulement ce qui appartient à la particularité des actions et des intérêts*. Nous avons traduit *ausschliesst* par annuler. Mais ni exclure, ni annuler ne rendent pas complétement le texte, qui veut dire que l'administration de la justice n'embrasse et ne réalise que ce qui appartient à la particularité, des intérêts etc., et qu'elle n'exclut d'elle-même et n'annule en la réalisant, et, pour ainsi dire, en s'épuisant, que cette particularité, et par cela même il y a un côté, une sphére plus haute qui lui échsppe.

(2) *Die Wohlfahrt* : bien, salut. C'est précisément la sphère qui échappe à l'administration de la justice, et que celle-ci ne peut atteindre.

(3) Le texte a : *in der Mechanik der Nothwendigkeit der Gesellschaft* : littéralement, *dans la mécanique de la nécessité de la société*. Il y a plusieurs degrés dans la nécessité et dans l'idée. Il y a une nécessité mécanique et aveugle, comme elle est aussi appelée ci-dessus, § précédent, et une nécessité avec conscience. Dans la société, c'est-à-dire ici dans la sphère des besoins, et de l'administration de la justice, on a une nécessité mécanique, relativement à l'état où l'on a le général et le nécessaire accompagné de conscience (*gewusster Allgemeinheit*, voy.

contingence s'introduit de plusieurs façons dans la satisfaction des besoins. La variabilité même des besoins où l'opinion et le caprice (1) ont une si large part, la différence des lieux, les rapports des peuples entre eux, les illusions et les erreurs qui peuvent se glisser dans les divers ressorts du mécanisme, et qui peuvent troubler l'harmonie du tout, comme aussi et surtout la faculté conditionnée qu'a l'individu (2) d'acquérir dans le bien commun, tout cela ouvre l'accès à la contingence et à l'accident. La marche de cette nécessité ne protége pas non plus suffisamment les existences particulières (3) à l'aide desquelles elle se réalise, elle ne contient pas en elle-même l'affirmation de cette fin qui assure à l'individu la satisfaction de ses besoins, mais ces besoins elle peut les satisfaire comme elle peut aussi ne pas les satisfaire; et les individus se posent ici une fin qui n'a qu'une valeur morale (4).

§ 536). C'est en ce sens aussi que Hégel dit (*Phil. de droit*, § 229), que dans la société civile le *général n'est que nécessité, die Allgameinheit ist nur Nothwendigkeit.*

(1) *Subjectives Belieben* : vouloir arbitraire, bon plaisir subjectif.

(2) *Bedingte Fähigkeit*, c'est-à-dire que cette faculté n'est pas absolue, et qu'elle est soumise à des conditions que tous ne peuvent remplir.

(3) *Die Besonderheiten : les particularités*, existences, besoins, intérêts particuliers.

(4) *Und die Einzelnen sind sich hier der moralisch berechtigte Zweck : et les individus sont à eux-mêmes ici le but moralement justifié*, qui a une valeur, une réalité morale. Comme les besoins des individus sont ici soumis à la contingence, et qu'ils peuvent être satisfaits, comme ils peuvent n'être pas satisfaits, la fin que se pose l'individu peut être légitime et rationnelle, et l'être même *socialement*, et cependant par suite de la contingence et des conditions nécessaires pour la réaliser, conditions qui peuvent ne pas se trouver unies dans tel ou tel indi-

§ 535.

La conscience de la fin essentielle, la connaissance de la manière dont agissent les forces et les éléments variables dont se compose cette nécessité, et le maintien de cette fin dans ces éléments et contre eux, amène dans l'existence concrète de la société civile, d'une part, le rapport d'une généralité extérieure. Cette ordonnance constitue, en tant que puissance active (1), l'état dans sa forme extérieure (2),

vidu, cette fin demeure à l'état de fin purement interne et *morale*, ou, suivant l'expression plus absolue et plus énergique de Hégel, *les individus sont ici à eux-mêmes la fin qui est moralement justifiée*. L'impuissance, en effet, n'est pas dans la fin, mais dans l'individu qui rabaisse la fin à lui-même et aux circonstances au milieu desquelles il est placé, et fait ainsi retomber une fin sociale dans la sphère abstraite de la moralité « Dans la société civile, dit Hégel, § 229, l'universel n'est que la nécessité (voy. ci-dessus, p. 372) ; dans le rapport des besoins, le seul principe fixe et déterminant (*das Festes*) est le droit comme tel. Mais ce droit est un cercle limité qui ne s'étend qu'à la protection de ce que je possède. Le bien (*das Wohl*, voy. § 506) demeure en dehors du droit comme tel. Et cependant ce bien est une détermination essentielle dans le système des besoins. Ainsi l'universel qui n'est d'abord que le droit doit franchir les limites de cette existence particulière (*der Besonderheit*). La justice remplit une fonction bien importante dans la société civile ; de bonnes lois font fleurir l'état, et la libre jouissance de la propriété est une condition fondamentale de sa splendeur. Mais pendant que, d'un côté, je me trouve entièrement engagé dans la sphère de cette existence particulière, j'ai, d'un autre côté, le droit d'exiger que dans ce rapport mon bien particulier soit aussi avantagé. C'est de mon bien, de mon existence particulière qu'on doit tenir compte, et c'est ce qui se trouve accompli par la police et par la corporation »

(1) *Thätige Macht*. C'est une puissance active vis-à-vis de laquelle l'administration de la justice est une puissance passive et subordonnée.

(2) *Der äusserliche Staat*.

lequel, par là qu'il a sa racine dans les sphères plus hautes de l'état, dans l'état substantiel, apparaît comme *police de l'état* (1). D'autre part, sur ce champ de

(1) Nous avons à peine besoin de faire observer que ce mot on doit l'entendre dans son acception la plus large et la plus concrète, et non dans le sens restreint et abstrait, où on le prend souvent. La police de l'état est déjà virtuellement l'état, et comme telle elle s'étend à toutes les parties de l'organisme social. Son objet n'est pas de constater et de protéger le droit, mais de promouvoir et d'assurer le bien et la subsistance de la société. La police, disons-nous, est déjà l'état, mais elle n'est l'état que virtuellement, ou, suivant l'expression de Hégel, elle n'est que l'état extérieur, en ce que si elle ramène à l'unité les diverses parties de l'organisme social, elle ne les y ramène que d'une façon extérieure : en d'autres termes, elle n'est pas l'unité génératrice de la loi et de la vie sociale, mais une unité relative, une unité qui laisse subsister les différences, et qui par cela même n'est qu'une unité, qu'un arrangement extérieur. Voici quelques passages de la *Phil. du droit*, qui indiquent le point de vue général de cette sphère : « Dans l'administration de la justice, dit Hégel), § 229), la société civile, où l'idée s'était absorbée (*Verlorn*, perdue) dans la particularité, et scindée (*) dans la division de l'interne et de l'externe, revient à sa notion (**), à l'unité du général en soi et de la particularité subjective, mais elle y revient de cette façon que dans celle-ci on n'a que des cas individuels, et dans celui-là le droit abstrait. La réalisation de cette vérité embrassant le cercle entier de la particularité (***), d'abord comme connexion relative (****), constitue l'œuvre (*die Bestimmung*) de la police, et dans une sphère (*Totalität*) plus restreinte, mais plus concrète, celle des corporations. » Le passage cité ci-dessus, p. 374, est le *Zusatz* de ce §. Et § 230 : « Dans le système des besoins, la subsistance et le bien de l'individu sont comme une possibilité dont la réalité est conditionnée

(*) *Auseinandergegangen* : *partagee* en deux moments dont l'un est hors de l'autre. Ces deux moments sont ici l'*interne* et l'*externe*, c'est-à-dire la morale et la morale sociale.— *Moralität* et *Sittlichkeit*.

(**) L'idée y revient à sa notion, c'est-à-dire à l'unité, car on peut dire que l'unité est la notion de l'idée, notion que l'idée réalise pour être en tant qu'idée.

(***) C'est-à-dire de la société civile.

(****) *Relativer Vereinigung* : car c'est dans l'état, comme nous l'avons déjà fait remarquer, que se réalise la connexion absolue.

l'existence particulière, la fin de l'universel substantiel ainsi que sa réalisation ne peuvent s'affranchir des limites

par sa volonté arbitraire (*Willkür*) et par la particularité naturelle (*les circonstances immédiates*) tout aussi bien que par le systéme objectif des besoins lui-même. Par l'administration de la justice, la violation de la propriété et de la personne est supprimée. Mais le droit réel dans la sphére de la particularité (*) ne demande pas seulement que la contingence qui s'oppose à telle ou telle fin soit supprimée, et que l'on assure la subsistance et le bien d'un chacun, mais que le bien particulier soit traité et réalisé comme droit. » C'est ce qu'accomplissent la police et les corporations. Quant aux limites du champ qu'embrasse la police : « Les rapports, dit Hégel, § 234, de l'existence extérieure (*aeusserlichen Daseyn*) tombent dans la sphère de l'infinité de l'entendement. Il n'y a pas, par conséquent, de limite en soi qui détermine ce qui est nuisible et ce qui n'est pas nuisible, et même relativement à la violation de la loi (*Verbrechen*), ce qui est suspect et ce qui n'est pas suspect, ce qu'on doit défendre ou ce qu'on doit soumettre à une surveillance, ou lorsqu'on doit se borner à une défense, à une surveillance et au soupçon, ou lorsqu'on doit agir et poursuivre. Ce sont les mœurs, c'est l'esprit général de la législation, c'est l'état actuel, le danger du moment, etc., qui fournissent les déterminations les plus précises. » Et *Zusatz* : « Il n'y a pas ici de déterminations fixes et l'on ne saurait marquer une limite absolue. Tout est ici personnel, l'opinion subjective a ici son action, et c'est l'esprit de la législation, c'est le danger du temps qui décide. En temps de guerre, par exemple, on doit regarder comme nuisibles des choses qui ne le sont pas dans d'autres temps. Ce côté contingent et cet arbitraire personnel font considérer la police comme quelque chose d'odieux. Il se peut qu'un peuple, chez lequel la réflexion est trés-développée, voie la police tendre à faire rentrer tout le possible dans son domaine ; car on peut découvrir en toutes choses un côté par lequel elles peuvent devenir nuisibles. C'est ce qui fait que la police peut fonctionner d'une façon fort pédantesque et gêner la vie ordinaire des individus. Mais quelque fâcheux que soit aussi cet inconvénient, il est impossible de tracer ici une ligne de dé-

(*) Le texte dit : *das in der Besonderheit wirkliche Recht*, etc. : *le droit réel* (c'est-à-dire le droit qui s'est complétement développé, qui a toute sa réalité ; ce qu'il n'a pas encore ici) *dans la particularité* (c'est-à-dire dans la société civile).

des sphères et des intérêts particuliers. C'est ce qui amène *la corporation* où le citoyen, pendant qu'il trouve dans son existence particulière et en tant qu'homme privé, une protection pour ses biens, sort en même temps des limites de ses intérêts privés et individuels, et exerce une activité réfléchie dans la réalisation d'un but relativement général, de même qu'il exerce sa moralité sociale en accomplissant ses devoirs légaux et ceux de son état (1).

marcation objective. » Et § 236, à propos du droit de surveillance qu'a la police sur les voies, sur l'hygiène, sur le prix des denrées, etc. : « Ici, dit-il, il y a deux points de vue qui dominent. Suivant les uns, la surveillance de la police doit s'étendre à toutes choses ; suivant les autres, la police n'a ici rien à voir en ce que chacun se règle suivant les besoins des autres. Sans doute l'individu a le droit de gagner sa vie à sa façon (*aut diese der jene Weise, de telle ou telle façon*) ; mais d'un autre côté le public aussi a le droit que le nécessaire s'accomplisse d'une façon convenable (*auf gehörige Weise*). On doit satisfaire les deux côtés, et la liberté de commerce ne doit être telle que le bien commun (*allgemeine Beste*) en soit mis en péril. »

(1) La police et la corporation sont les deux sphères qui tiennent de plus près à l'état : elles constituent les deux moments en lesquels se partage immédiatement l'état. On peut dire que la police et la corporation ont un objet commun, le général, et le même général, avec cette différence que le général est l'objet immédiat de la police, tandis que l'objet immédiat de la corporation est le particulier, et que la corporation ne va au général que par l'intermédiaire du particulier. Par exemple, la police règle l'industrie, mais l'industrie n'est pour elle qu'un moment du tout, de cet ordre extérieur qu'elle introduit dans les différentes parties de la société. L'industriel, au contraire, se renferme dans sa sphère limitée, qui fait l'objet et le champ immédiats de son activité, bien que, d'un autre côté, cette sphère, ne soit elle aussi qu'un moment du tout, et qu'elle aille, comme la police, aboutir au tout, lequel tout est ici très-précisément l'état. « Par ses mesures (*Vorsorge, soin, précaution*), dit Hégel (§ 249), la police réalise et conserve le général, qui se trouve contenu dans l'existence particulière de la société civile, sous forme d'ordonnance et d'arrangement extérieurs, qui ont

pour objet la protection et la sécurité de la masse des fins et des intérêts particuliers, en tant que ces fins et ces intérêts ont leur fondement (*Bestehen*) en lui (le général)... Par là que, conformément à l'idée, la particularité elle-même (*) fait de cet universel, qui est dans ses intérêts immanents, la fin et l'objet de sa volonté et de son activité, la vie sociale (*das Sittliche*) revient en tant qu'être immanent (**) à la société civile. C'est cette détermination qui constitue la corporation. » Et § 251 : « Le travail de la société civile se partage, suivant la nature de sa particularité, en plusieurs branches. Cette égalité virtuelle dans la société civile (***), arrivant à l'existence comme communauté dans la société (****), fait qu'une fin égoïste et qui aspire à son bien particulier se produit et se réalise en même temps comme fin générale, et que le membre de la société civile est, suivant son habileté particulière, membre d'une corporation dont la fin générale est ainsi une fin complétement concrète, et complétement déterminée et circonscrite dans le champ de ses affaires et de ses intérêts particuliers. » Et § 255, après avoir montré comment la famille elle-même trouve son complément et une plus haute signification dans la corporation ; comment, suivant ses expressions, son bien particulier y existe comme droit, et y acquiert toute sa réalité, Hégel ajoute : « En supprimant dans les temps modernes les corporations, on est parti de cette pensée que l'individu doit se suffire à lui-même et pourvoir lui-même à ses besoins (*fur sich sorgen*). Mais, même en admettant ce principe, il faut dire que la corporation

(*) *Nach der Idee die Besonderheit selbst*, etc. : car le particulier est le particulier de l'universel. C'est donc *suivant l'idée* que la particularité, c'est-à-dire la société civile fait de cet universel l'objet de son activité, etc.

(**) *Als ein Immanentes* : *comme une chose immanente*. Cet universel, c'est-à-dire cet état extérieur qui constitue l'objet de la police, constitue aussi l'objet de la particularité ou société civile (voy. ci-dessus, p. 376), et il est dans ses intérêts immanents, c'est-à-dire il pénètre, il est présent dans ses intérêts les plus essentiels. Seulement par là même que c'est la société civile qui fait de cet universel l'objet de son activité, cet universel retombe en quelque sorte dans la sphère de la particularité. C'est ce que Hégel exprime en disant que l'être social (*das Sittliche*) revient à la société civile, et qu'il y revient en tant que chose immanente, c'est-à-dire immanente à cette société. C'est ce qui fait la corporation qui, d'un côté, tient à l'état, et, de l'autre, à la société civile.

(***) *Solches an sich Gleiche der Besonderheit* : la corporation constitue un état d'égalité, ou du moins la possibilité, l'*an sich* d'une égalité dans la société civile.

(****) *Als Gemeinsames in der Genossenschaft* : car la communauté, ou, si l'on veut, l'association et la société sont deux choses différentes. L'association est dans la société, est un moment, une sphère de la société.

CC.

L'ÉTAT.

§ 536.

L'état est la substance sociale qui est arrivée à la conscience d'elle-même (1) : il réunit en lui le principe de la famille et le principe de la société civile. La même unité qui dans la famille existe comme sentiment de l'amour est son essence; mais c'est l'essence qui s'est élevée à travers le second principe, à travers la volonté réfléchie et libre, à la forme de l'universel avec conscience (2). Et c'est cet

ne change pas le devoir qu'a l'individu d'avoir soin de ses intérêts. Dans nos états modernes, le citoyen n'a qu'une part limitée dans les affaires générales de l'état. Mais l'homme, qui est un être social, doit, à côté de ses fins privées, avoir un champ où il puisse exercer une activité générale. Ce champ, que l'état moderne ne lui fournit pas toujours, il le trouve dans la corporation. Nous avons vu plus haut comment l'individu, pendant qu'il travaille pour lui-même et pour ses intérêts, travaille aussi pour les autres. Mais cette nécessité sans conscience est insuffisante; ce qu'il doit atteindre c'est une vie sociale accompagnée de conscience et de pensée (*gewussten and denkenden Sittlichkeit*); et c'est ce qu'il trouve d'abord dans la corporation. Sans doute celle-ci doit être placée sous la haute surveillance de l'état, parce qu'autrement il est à craindre qu'elle ne se pétrifie, qu'elle ne s'isole et ne dégénère en une caste misérable. Mais en elle-même la corporation n'est nullement une caste fermée ; bien plutôt elle élève les professions et les intérêts isolés et industriels à une plus haute vie sociale, et les place dans une sphère où ils trouvent une force et une dignité nouvelles. »

(1) *Die selbstbewusste sittliche Substanz.*

(2) *Das aber zugleich durch das zweite Princip des wissenden und aus sich thätigen Wollens die Form gewusster Allgemeinheit erhält ; mais*

universel, ainsi que ses déterminations qui se développent dans la connaissance, que le sujet a pour contenu et pour fin absolue de sa connaissance (1), de telle façon que ce à quoi le sujet aspire, et ce qu'il s'approprie c'est cet être rationnel (2).

qui reçoit en même temps, par l'intermédiaire du second principe de la volonté qui sait (intelligente, qui contient l'intelligence) *et active par elle-même* (par sa vertu propre) *la forme de l'universel doué de conscience ;* c'est-à-dire que l'état n'est ce qu'il est que par la société civile, ce qui ne veut pas dire que la société civile est le principe de l'état, ou que l'état est engendré par la société civile, mais que l'état pose la société civile pour être lui-même et dans sa réalité. Ainsi, le principe de la famille est, comme on l'a vu, l'amour social en tant que sentiment ou le sentiment de l'amour (*das Gefühl der Liebe*), l'amour senti, et non l'amour pensant ou pensé. Le principe de la société civile ce n'est plus l'amour, mais c'est la volonté intelligente, et cette volonté n'est plus la volonté abstraite telle qu'elle existe dans l'esprit objectif, mais la volonté intelligente active qui tire d'elle-même son activité (*aus sich thätige*). L'état est l'unité de la famille et de la société civile ; mais il est cette unité, parce qu'il les contient et les dépasse.

(1) Le texte a : *die wissende Subjectivität zum Inhalte und absoluten Zwecke hat : la subjectivité connaissante a* (cet universel) *pour contenu et pour fin absolue.* L'expression *subjectivité connaissante* rend mieux la pensée de Hégel qui veut dire que dans l'état et dans ses déterminations le côté subjectif, le sujet, la subjectivité, est inséparable de la connaissance, et que cette connaissance et ses développements ont pour contenu et pour fin l'universel, tel qu'il existe dans cette sphère. Voy. § 538.

(2) Le texte dit seulement : *so dass diese für sich diess Vernünftige will : de telle façon que celle-ci* (la subjectivité) *pour soi veut cet être, cet objet rationnel.* Le *pour soi* indique le retour de la subjectivité sur elle-même, de son opposition et de sa médiation avec cet objet rationnel. — « La fin de la corporation, dit Hégel, § 256, comme fin limitée et finie, ainsi que la division et son unité relative qui sont contenues dans cet ordre extérieur qui est l'œuvre de la police, trouvent leur vérité dans la fin générale en et pour soi, et dans sa réalité absolue. La société civile passe ainsi dans l'état... » Et § 257 : » L'état

constitue la réalité de l'idée sociale. C'est l'esprit social (*sittliche Geist*) en tant que volonté substantielle qui s'est manifestée (*offenbare*), et qui est devenue transparente à elle-même (*sich selbst deutlich*), en tant que volonté qui se pense et se connaît elle-même, et qui réalise ce qu'elle connaît et autant qu'elle le connaît..: § 258 « En tant que réalité de la volonté substantielle, réalité qu'il possède dans la conscience de soi, particulière qui s'est élevée à sa nature générale (*Zu seiner Allgemeinheit*). L'état est l'être rationnel et pour soi. Cette unité substantielle est la fin à soi-même absolue et immobile (*), où la liberté atteint à son plus haut droit, de même que de son côté ce but final (*Endzweck*) constitue le plus haut droit vis-à-vis de l'individu dont le premier devoir c'est d'être membre d'un état. » Et remarque : « Lorsqu'on confond l'état avec la société civile, et que l'on fait de la sécurité et de la protection de la propriété et de liberté personnelle sa détermination (*propre et spécifique*), c'est l'intérêt des individus comme tels qu'on érige en fin dernière, et c'est pour cette fin que les individus se seraient réunis en société : d'où il suit que c'est quelque chose d'arbitraire que d'être membre d'un état. — Mais l'état soutient un tout autre rapport avec l'individu ; car, par là qu'il est l'esprit objectif, l'individu lui-même n'a une existence objective, il n'a de vérité, et il n'est un être social qu'autant qu'il est membre de l'état. Le vrai contenu et la fin véritable, c'est l'union (*Vereinigung*), comme telle elle-même, et l'individu doit vivre d'une vie générale : c'est là sa détermination. La satisfaction de tous ces autres besoins, son activité, ses rapports ont pour point de départ et pour résultat ce principe substantiel et qui a une valeur générale. » Suivent des considérations sur l'origine historique de l'état, une critique de la théorie de Rousseau et du livre de Haller, *la Restauration de la science de l'état*. Et *Zusatz*... : « Dans l'idée de l'état, il ne faut pas avoir devant les yeux les états particuliers, des institutions particulières ; mais il faut considérer l'idée, ce Dieu réel, en elle-même. On peut, en appliquant tel ou tel principe, montrer que tout état est mauvais ; on peut y découvrir telle ou telle imperfection. Mais chaque état n'en contiendra pas moins les moments essentiels de son existence, ce qui est vrai

(*) *Ist absoluter unbewegter Selbstzweck* : Il faut, il va sans dire, entendre ces expressions dans un sens relatif, et non dans un sens absolu. L'état est fin à lui-même, et fin absolue, qui n'est pas mue et qui ne se meut pas, — car c'est ce double sens qu'a le terme *unbewegter*, — non relativement au tout, mais relativement aux autres sphères de la vie sociale. Car relativement au tout, ou à l'idée il est lui-même relatif et fini.

§ 537.

L'état contient :

α) Premièrement sa formation intérieure en tant que développement qui est en rapport avec lui-même (1). C'est le *droit interne de l'état*, ou la *législation ;*

β). Il existe comme individu particulier en rapport avec d'autres individus particuliers (2) : c'est le *droit externe de l'état ;*

γ) Mais ces esprits particuliers ne sont que des moments dans le développement de l'idée universelle de l'esprit dans sa réalité : c'est *l'histoire du monde* (3).

surtout de l'état tel qu'il existe dans la civilisation moderne. Mais, comme il est plus aisé de découvrir ses imperfections que de saisir l'élément affirmatif (*das Affirmative zu begreifen*), on tombe facilement dans le défaut de ne voir que les côtés individuels, et de perdre de vue l'organisme intrinsèque de l'état. L'état n'est pas une œuvre d'art, mais il est dans le monde, et, par suite, dans la sphère de l'arbitraire, de la contingence et de l'erreur, et des mesures fâcheuses peuvent le défigurer par plusieurs côtés. Mais l'homme le plus détestable, le criminel, l'homme malade et contrefait n'en est pas moins un homme vivant : le côté affirmatif, la vie, subsiste en dépit de l'imperfection ; et c'est de ce côté affirmatif qu'il s'agit ici. »

(1) C'est le moment de l'existence *individuelle* et immédiate de l'état.

(2) C'est le moment de l'existence *particulière* et médiate de l'état. L'état n'existe plus comme individu, mais comme individu particulier.

(3) « C'est, dit Hégel (§ 259), l'idée universelle en tant que genre (*Gattung*) et puissance absolue, vis-à-vis des états individuels ; c'est l'esprit qui se donne une réalité dans le processus de l'histoire du monde (*Weltgeschichte*).

a. DROIT INTERNE DE L'ÉTAT.

§ 538.

L'essence de l'état c'est l'universel en et pour soi, c'est l'être rationnel de la volonté, mais l'être rationnel qui, en tant qu'il se connaît et se démontre (1) lui-même, est ablument sujet (2), et dans sa réalité un individu. Relativement à l'extrême que forme l'individualité en tant qu'agrégat d'individus, son œuvre est double, et elle consiste, d'une part, à conserver les individus comme personnes, et à communiquer ainsi au droit une réalité nécessaire (3), à promouvoir ensuite leur bien, bien que chacun recherche d'abord pour soi-même, mais qui a aussi un côté exclusivement général, à protéger la famille et à diriger la société civile ; elle consiste, d'autre part, à ramener la famille et la société civile, ainsi que la volonté et l'activité de l'individu, autant que celui-ci s'efforce de se faire centre, à la vie de la substance générale, et à briser ainsi par sa libre puissance ces sphères subordonnées, pour les conserver dans l'unité immanente et substantielle (4).

(1) *Bethätigend.*

(2) *Schlechtin Subjectivität : tout à fait subjectivité.* Voy. paragraphe précédent.

(3) Hors de l'état, en effet, le droit n'a qu'une réalité possible ; il n'est que le droit en soi. C'est l'état qui ajoute à cette réalité sa nécessité, qui en fait une réalité nécessaire.

(4) *In substantieller Immanenz zu erhalten : pour les conserver dans l'immanence substantielle*, c'est-à-dire dans la vie une, immanente et substantielle, dont l'état est le principe actif et culminant. « L'état, dit Hégel, § 260, est la réalité de la liberté concrète. Mais la liberté concrète consiste en ce que l'individualité personnelle et ses inté-

§ 539.

Les lois expriment les déterminations du contenu de la liberté objective. Pour le sujet immédiat, pour sa volonté indépendante et arbitraire et pour ses intérêts particuliers elles sont *d'abord* des limites. Mais elles sont en *second lieu* des fins absolues et une œuvre générale, de telle façon que c'est par l'action des différents ordres qui se développent ultérieurement de la division générale des états (1), ainsi que par l'activité et les soins privés de l'individu, qu'elles sont engendrées. Et *troisièmement* elles constituent la substance de la volonté et de la disposition de l'indi-

rêts particuliers, d'une part, reçoivent (dans le système de la famille et dans la société civile) leur complet développement, et obtiennent la reconnaissance de leur droit, et que, d'autre part, ils passent dans la sphère de l'intérêt général, en partie à leur insu, en partie avec conscience et volonté, reconnaissant dans cette sphère générale leur propre esprit substantiel, et travaillant pour elle comme pour leur but final; de telle façon que ni le général n'a une valeur et n'est réalisé sans le concours de l'intérêt, du vouloir et du savoir particuliers, ni l'individu ne vit en tant que personne privée, simplement pour ses fins particulières, mais il veut aussi le général, et il fait de celui-ci le but de son activité. Le principe des états modernes contient cette force et cette profondeur extraordinaires qu'il laisse au principe de la subjectivité l'indépendance de son existence et de ses intérêts personnels et particuliers, tout en ramenant en même temps ce principe à son unité substantielle. » Suit dans le *Zusatz* un rapprochement entre l'état dans l'antiquité et l'état dans les temps modernes.

(1) Le texte dit : *aus der allgemeinen Besonderung weiter vereinzelnden Stände : les états qui se séparent, se divisent ultérieurement* (en sortant) *de la particularisation* (des états), c'est-à-dire les états, les ordres, qui sont les subdivisions de la division générale des états.

vidu qui trouvent en elles leur liberté (1), ce qui fait d'elles des mœurs ayant une vraie valeur sociale (2).

§ 540.

L'état, en tant qu'esprit vivant, ne saurait être que comme un tout vivant se différenciant en activités particulières, qui, émanant d'une seule et même notion de la volonté rationnelle (et cela lors même qu'on n'a pas la conscience de cette notion en tant que notion) engendrent d'une façon continue et permanente cette même notion comme leur résultat (3). La législation est la distribution

(1) *Darin freien :* qui y sont libres, qui y exercent et y réalisent leur liberté, puisque les lois sont le libre produit de la volonté et de l'intention de l'individu.

(2) *Als geltende Sitte dargestellt :* ainsi elles (les lois) sont représentées comme des mœurs qui ont une valeur, une efficacité, une puissance, ce sont des mœurs qui sont devenues lois. « Ces institutions (les lois), dit Hégel, § 265, constituent la législation, c'est-à-dire la rationalité développée et réalisée dans le particulier (*im Besonderen*), et elles sont la base solide de l'état, ainsi que de la confiance et de la disposition (*Gesinnung*) des individus envers lui. La liberté publique trouve en elles son fondement, parce que c'est en elles que se réalise la liberté particulière, et qu'elle s'y réalise d'une façon rationnelle, et partant c'est en elles aussi que s'accomplit en soi l'union de la liberté et de la nécessité. »

(3) *Denselben als ihr Resultat fortdauernd produciren :* produisent sans cesse, par des développements continus, cette notion comme leur résultat. Il va sans dire qu'il faut entendre le terme résultat dans le sens hégélien, c'est-à-dire comme le principe de ce dont il est le résultat. Ainsi l'état est un résultat en ce qu'il comprend la famille et la société civile, et qu'il les comprend comme les sphères subordonnées. « L'idée dans sa réalité, l'esprit (*c'est-à-dire ici l'état*) qui se partage en les deux sphères idéales de sa notion, la famille et la société civile en tant que

organique de la puissance de l'état. Elle contient les déterminations suivant lesquelles la volonté rationnelle, qui dans les individus n'existe que virtuellement comme volonté générale, atteint, d'une part, à la conscience et à l'intelligence d'elle-même et se manifeste (1), et, d'autre part, entre, et est reçue dans la réalité par l'action du pouvoir et de ses diverses branches, et est en même temps protégée tout aussi bien contre la subjectivité contingente de ces derniers que contre celle des individus. La législation est la justice vivante en tant que réalité de la liberté dans le développement de toutes ses déterminations rationnelles.

Remarque.

Liberté et *égalité*, ce sont là les catégories en lesquelles on résume ordinairement ce qui devrait constituer le fon-

sphère de sa finité, et cela afin de revenir de ses sphères sur lui-même et être esprit pour soi dans sa réalité infinie, cette idée, disons-nous, attribue (*sutheilt*) à ces sphères le matériel de sa réalité finie (*) (c'est-à-dire) les individus en tant qu'agrégats (*als die Menge*); de telle façon que cette attribution apparaît dans l'individu comme médialisée par le libre arbitre et par le choix spécial de sa détermination. » Voy. sur ce point *Philosophie du droit*, §§ 162, 263, 264.

(1) *Gefunden werde : est trouvée.* En effet, comme dans les individus et dans le *Menge*, l'agrégat, la foule des individus, la volonté générale et rationnelle, la loi, n'existe qu'en soi, elle n'est pas encore trouvée, elle est encore à l'état d'enveloppement, elle ne s'est pas manifestée. La loi est, par conséquent, la volonté rationnelle qui est trouvée, qui se manifeste.

(*) *Dieser seiner endlichen Wircklichkeit :* de ces sphères de sa réalité finie, c'est-à-dire de la famille et de la société civile.

dement, la fin dernière et le résultat de toute législation. Si cela est vrai, il est vrai aussi que ce sont là des déterminations insuffisantes, d'abord en ce qu'elles sont à l'état abstrait. Fixées dans cette forme abstraite, ce sont elles qui empêchent ou détruisent l'existence concrète de l'état et la distribution organique de ses parties, c'est-à-dire la législation et le gouvernement en général. L'état entraîne l'inégalité, la différence des gouvernants et des gouvernés, une hiérarchie, des juges, des chefs, etc. La doctrine égalitaire qui est conséquente avec elle-même confond toute différence, et rend toute existence de l'état impossible.—Ces déterminations sont, il est vrai, le fondement de cette sphère, mais comme elles sont ses déterminations les plus abstraites, elles sont aussi les plus superficielles, et par cela même les plus facilement admises. Il importe, par conséquent, de les examiner ici de plus près. Pour ce qui concerne l'égalité, la proposition bien connue que, *tous les hommes sont égaux par nature*, contient une sorte d'équivoque en ce qu'on y confond la nature (1) avec la notion (2). Pour ce qui est de la nature, il faut plutôt dire que par nature les hommes ne sont qu'inégaux. Mais la notion de la liberté telle qu'elle existe d'abord, sans d'autre détermination ni d'autre développement ultérieurs, est la subjectivité abstraite en tant que personne qui est capable de posséder (§ 489). C'est cette seule détermination abstraite, la personnalité, qui constitue la vraie égalité des

(1) *Das Natürliche.*

(2) Car l'essentiel est de savoir si et de quelle façon l'égalité est conforme à la notion, et ici à la notion de l'esprit social.

hommes (1). Mais si cette égalité existe, et, si ce ne sont pas, comme chez les Grecs, les Romains, etc., quelques hommes, mais l'homme qui est reconnu et légalement reconnu comme personne, c'est là un fait qui, bien loin d'être un fait naturel, est plutôt le produit et le résultat de la conscience du plus profond principe de l'esprit, et de l'universalité et de l'éducation de cette conscience. — Le principe que *les citoyens sont égaux devant la loi* contient une haute vérité, mais, ainsi exprimé, ce n'est qu'une tautologie, car ce qu'on y énonce c'est simplement l'état légal en général, savoir, que les lois dominent (2). Mais relativement à l'être social concret, les citoyens, à part l'égalité fondée sur leur personnalité, ne sont égaux devant la loi que par le côté par lequel ils le sont déjà hors d'elle (3). C'est seulement l'égalité accidentelle et venant d'ailleurs (n'importe d'où, ni comment) des biens, de l'âge, de la force physique, du talent, de la capacité, etc., ou bien encore du crime, etc., qui peut et doit rendre apte

(1) C'est-à-dire qu'à côté de cette détermination abstraite il y a d'autres déterminations qui entraînent des inégalités.

(2) Ce qui n'exclut nullement l'inégalité, comme c'est expliqué par ce qui suit. Par conséquent, cette proportion n'a ni ne peut avoir le sens qu'on y attache généralement, savoir que la loi fait disparaître les inégalités. Ce qu'elle exprime c'est l'état légal (*gesetzliche Zustand*), l'état où les lois dominent (*herrschen*), et où tous, par conséquent, sont également soumis à la loi. Mais, ainsi entendue, cette proposition n'est qu'une tautologie. Car, dire que les lois dominent, c'est dire exactement qu'on est soumis à la loi. Par conséquent l'importance de cette proposition consiste en ce qu'elle exprime que tous sont soumis à la loi, et qu'ils les ont tous également, mais dans les choses et par le côté où ils sont égaux.

(3) *Ausserhalb desselben* : hors, indépendamment d'elle.

dans l'existence concrète à être également traité par la loi, relativement aux impôts, au service militaire, à l'admission aux emplois, ou bien aux peines, etc. Les lois elles-mêmes, en dehors du cercle étroit de la personnalité, présupposent des conditions inégales, et déterminent l'inégalité des positions et des devoirs qui en dérivent.

Quant à la liberté, on l'entend de deux façons, soit en un sens négatif, par opposition à l'arbitraire extérieur (1) et à l'action illégale, soit dans le sens affirmatif de la liberté subjective. Mais on laisse une grande étendue à cette liberté, soit qu'il s'agisse de sa propre volonté arbitraire, et de son activité pour atteindre des fins particulières, soit qu'il s'agisse de faire prévaloir ses vues et son action dans la chose publique. Autrefois on appelait *libertés* des droits déterminés par la loi, des droits privés aussi bien que des droits publics d'une nation, d'une ville, etc. Toute loi véritable est, en effet, une liberté, car elle renferme une détermination rationnelle de l'esprit objectif, et partant un contenu de la liberté. Aujourd'hui, au contraire, l'opinion la plus répandue est que chacun doit limiter sa liberté pour la liberté des autres, que la vie sociale est l'état de cette limitation réciproque, et que les lois sont ces limites. Se représenter ainsi la liberté, c'est ne la saisir que comme une volonté contingente et arbitraire. C'est de la même manière qu'on dit que les peuples modernes ne sont aptes qu'à l'égalité, ou qu'ils sont plus aptes à l'égalité qu'à la liberté; et cela tout simplement parce qu'on part d'une

(1) *Fremde Willkür : arbitraire étranger*, étranger ou extérieur à celui, à la liberté duquel l'arbitraire s'impose, fait violence.



conception de la liberté (surtout de la participation de tous à la chose publique et aux affaires de l'état) qu'on ne retrouve pas dans la réalité, car celle-ci est plus rationnelle et plus forte que des suppositions abstraites.—Il faut dire, au contraire, que le haut développement et la haute organisation des états modernes amènent dans le fait l'inégalité la plus concrète entre les individus, tandis que des lois plus rationnelles et l'affermissement de l'égalité amènent une liberté d'autant plus grande et d'autant plus solide que l'état est plus capable de l'accorder et de la porter. La distinction superficielle (1) des mots *liberté* et *égalité* indique déjà que la première conduit à l'inégalité. Et cependant les notions de liberté qui ont cours ne ramènent qu'à l'égalité. Mais plus la liberté se consolide, comme sauvegarde de la propriété, comme possibilité de développer et de faire valoir ses talents, ses qualités, etc., et plus on la considère comme une chose qui s'entend d'elle-même. La conscience de la liberté et le prix qu'on y attache se dirigent alors de préférence dans le sens de leur côté subjectif (2).

Mais cettte liberté subjective d'une activité qui s'essaye en tous sens, et qui dans les choses de l'esprit aussi

(1) C'est une distinction superficielle, parce que la vraie liberté et la vraie égalité ne vont pas l'une sans l'autre, et qu'elles ont leur unité dans la loi ; ce qui revient à dire que la loi, et la même loi, est le principe de la liberté et de l'égalité tout ensemble.

(2) Car c'est le côté où la liberté individuelle arbitraire et indéterminée peut se donner une plus libre carrière. Ainsi l'on considère comme une chose qui s'entend d'elle-même, c'est-à-dire on traite en quelque sorte sans façon la liberté objective et rationnelle, et l'on se jette dans le champ indéterminé de la liberté subjective.

bien générales qu'individuelles se laisse guider par son plaisir, cette indépendance du particularisme individuel, cette liberté intérieure où le sujet a des principes, des vues et une conviction propres, et acquiert par là une indépendance morale, tout cela implique, d'une part, le plus haut développement de la nature particulière (1) de ce par quoi les hommes sont inégaux, et où ils se rendent plus inégaux encore par ce développement, et, d'autre part, il ne grandit que sous la condition de la liberté objective (2), et il n'a grandi, ni ne pouvait grandir dans de telles proportions que dans les états modernes (3). Si le développement de l'élément particulier augmente indéfiniment le nombre des besoins, et la difficulté de les satisfaire, ainsi que la disposition à tout discuter, la prétention au savoir, et le mécontentement de la vanité qui en est la conséquence, il faut l'attribuer au particularisme qui se donne libre carrière, et auquel on accorde la faculté d'essayer dans sa sphère toute espèce de combinaisons et des plus singulières, et de s'y complaire. Et il faut bien que cette sphère devienne ainsi le champ des limitations, car la liberté s'y trouve engagée dans l'élément naturel, dans l'arbitraire et le caprice, et par suite il faut qu'elle se limite, et qu'elle se limite aussi suivant la naturalité, l'arbi

(1) *Besonderheit : particularité.*

(2) *Jener objectiven Freiheit :* de cette liberté objective dont il est question ci-dessus ; c'est-à-dire de cette liberté qui est la sauvegarde de la propriété, la possibilité de faire valoir ses talents, etc.

(3) Dans les états modernes où l'élément particulier ou la particularité, c'est-à-dire la société civile, a reçu un plus large développement avec l'action et le concours de l'état.

traire et le caprice des autres, mais surtout, et essentiellement suivant la liberté rationnelle (1).

Pour ce qui concerne la liberté politique, entendue en ce sens que la volonté et l'action de ceux-là aussi qui sont spécialement occupés à réaliser des fins particulières, et qui sont engagés dans les affaires de la société civile, doivent formellement intervenir dans les affaires de l'état, c'est assez l'usage aujourd'hui de n'appeler constitution que ce côté de l'état qui se rapporte à cette participation des individus à la chose publique, et de regarder un état où cette participation n'a pas lieu comme un état sans constitution. Nous nous bornerons ici à faire remarquer à ce sujet que par constitution on doit entendre la détermination des droits, c'est-à-dire des libertés en général, et l'organisation de la réalisation de ces libertés. En tout cas, la liberté politique ne peut constituer qu'une partie de ces libertés. Nous traiterons de ces libertés dans les paragraphes suivants.

§ 541.

La garantie d'une constitution, c'est-à-dire la nécessité que les lois soient des lois rationnelles, et que leur réalisation soit assurée, réside dans l'esprit général d'un peuple, savoir, dans la déterminabilité suivant laquelle un peuple possède la conscience intime de sa raison (2) (la

(1) C'est-à-dire suivant la loi qui n'est pas en réalité une limite.

(2) *Selbstbewusstseyn seiner Vernunft* : la conscience-de-soi de sa raison ; c'est-à-dire la conscience de sa raison comme conscience de lui-même, comme se confondant, ne faisant qu'un avec la conscience de

religion est cette conscience dans sa substantialité absolue) (1), et, de plus, dans une organisation réelle adéquate à cette conscience, en tant que développement de ce principe (2). La constitution présuppose cette conscience de l'esprit, et à son tour l'esprit présuppose la constitution, car l'esprit réel n'a lui aussi une conscience déterminée de ses principes qu'autant que ces principes existent pour lui (3).

Remarque.

Se demander à qui, à quelle autorité constituée, et constituée de telle ou telle façon, appartient le pouvoir de faire une constitution, c'est se demander à qui il appartient de faire l'esprit d'un peuple. Lorsqu'on sépare la constitution d'un peuple de son esprit, comme si cet esprit existait ou avait pu exister sans posséder une législation qui lui soit adéquate, on montre simplement par là qu'on n'a qu'une notion superficielle de l'union indivisible de l'esprit, de la conscience que l'esprit a de lui-même avec sa

lui-même. Et ce n'est pas la conscience-de-soi de *la* raison, mais de *sa* raison, c'est-à-dire de la raison telle qu'elle existe dans l'esprit d'un peuple.

(1) Ainsi la religion n'est pas simplement la conscience qu'un peuple a de sa raison, mais la conscience de sa raison dans la raison absolue, ou dans la substantialité absolue de sa raison.

(2) C'est-à-dire de la conscience-de-soi de sa raison.

(3) *Für ihn als existirend vorhanden sind : sont contenus pour lui comme existants :* c'est-à-dire que ces principes ne doivent pas demeurer à l'état d'une simple possibilité indéterminée, mais qu'ils doivent arriver à l'existence, et y arriver pour lui, y devenir un élément intégrant de lui-même, de son être et de son activité.

réalité. C'est par suite de cette indivisibilité qu'on n'a jamais vu dans l'histoire ce qu'on appelle faire une constitution, pas plus qu'on n'y a vu faire un code. Toute constitution est sortie de l'esprit d'un peuple, et s'est développée identiquement avec lui, et elle a traversé avec lui les changements divers et les divers degrés de formation déterminés par la nécessité de la notion. C'est l'esprit immanent (1) et l'histoire (et l'histoire n'est que son histoire) qui ont fait, et qui font les constitutions (2).

(1) *Inwohnende* : qui habite, qui est inhérent à l'histoire en général et à l'histoire d'un peuple en particulier. « Qui doit faire la constitution ? C'est là, dit Hégel, § 273, une question qui paraît bien claire, mais qui, vue de près, n'a pas de sens, car elle suppose qu'il n'y a point de constitution, et qu'on n'a qu'une agglomération (*Haufen*, tas, monceau) atomistique d'individus. Comment une agglomération peut arriver à une constitution, si elle y arrive par elle-même ou par l'action d'un autre principe, par l'action du bien, de la pensée ou de la force, c'est là un point qu'il faut abandonner à l'agglomération elle-même, car une agglomération n'est nullement du ressort de la notion (*). Mais cette question présuppose une constitution. *Le faire* (*das Machen*) ne peut signifier qu'un changement, et la présupposition d'une constitution implique d'une façon immédiate que le changement ne peut avoir lieu que suivant l'esprit de la constitution (*auf Verfassungsmässigen Wege : sur la voie de la constitution, d'une façon conforme à la constitution*).— Bien que la constitution se produise dans le temps, il est essentiel de ne point la considérer comme une chose que l'on fait (*als ein Gemachtes, comme une chose qu'on crée, qu'on invente*) ; car c'est bien plutôt elle qui est en et pour soi, et qu'il faut, par suite, envisager comme l'être divin et permanent (*als das Göttliche und Beharrende*), et comme s'élevant au-dessus de la sphère des choses qui sont faites. »

(*) Manière de s'exprimer pour dire qu'une agglomération est un être irrationnel qui ne peut d'aucune façon s'élever à une existence rationnelle telle que celle de l'état et de sa constitution.

§ 542.

Ce qui fait la vie du tout, la conservation, c'est-à-dire la production constante de l'état en général et de sa constitution, c'est le gouvernement (1). L'organisation fondée sur la nécessité naturelle est la formation (2) de la famille et des états de la société civile. Le gouvernement est la partie générale de la constitution, c'est-à-dire cette partie qui se propose pour fin la conservation de la famille et de la société civile, mais qui embrasse, en même temps, et réalise les fins générales du tout, fins qui s'élèvent au-dessus du cercle de la famille et de la société civile. L'organisation du gouvernement implique sa différenciation en divers pouvoirs, dont les fonctions spéciales sont déterminées par la notion, mais qui se compénètrent et forment une unité réelle dans sa subjectivité (3).

(1) *Die Regierung*. Par ce mot on ne doit pas entendre le gouvernement dans le sens particulier et restreint où on le prend ordinairement, mais dans un sens général, et comme comprenant les différents pouvoirs.

(2) Le texte a : *Die natürlich nothwendige Organisation ist die Entstehung*, etc. *L'organisation naturellement nécessaire est la formation*, etc. — En comparant la famille et la société civile avec le gouvernement, Hégel veut faire ressortir comment c'est la nature (telle, bien entendu, que la nature est dans l'esprit) et la nécessité naturelle, — l'amour, le sentiment, les besoins matériels, — qui entrent dans la constitution de la famille et de la société civile, et surtout de la famille ; tandis que c'est l'universel, la pensée, qui domine dans la sphère du pouvoir.

(3) Dans la subjectivité de sa notion, c'est-à-dire du chef de l'état, qui constitue l'unité réelle (*wirkliche Einheit*) du pouvoir. Voy. ci-dessous *Zusatz*, et paragraphe suiv.

Remarque.

Comme les catégories les plus immédiates de la notion sont les catégories de l'universel et de l'individuel, et que leur rapport consiste dans la *subsomption* de l'individuel sous l'universel, on a distingué dans l'état le pouvoir *législatif* et le pouvoir *exécutif*, mais on les a distingués de cette façon que le premier existe pour soi comme pouvoir suprême (1), et que le dernier se subdivise en pouvoir gouvernemental ou administratif, et en pouvoir judiciaire, suivant que la loi s'applique aux affaires générales ou aux affaires privées. On considère cette division des pouvoirs comme constituant le rapport essentiel, en ce sens qu'ils y existent comme indépendants l'un de l'autre, mais avec la connexion que nous venons d'indiquer, savoir, la *subsomption* du pouvoir de l'individuel sous le pouvoir de l'universel. On doit bien reconnaître dans ces déterminations les éléments de la notion, mais l'entendement lie ces éléments par un rapport irrationnel (2), au lieu de les lier par ce rapport de l'esprit vivant qui s'enveloppe lui-même dans son unité (3). Que les affaires essentiellement distinctes qui font l'objet des intérêts généraux de l'état soient organisées de façon que leur séparation soit maintenue, c'est là une division qui constitue un moment absolu de la profondeur et de la réalité de la liberté; car la liberté

(1) *Für sich als die schlechtin oberste.*

(2) *Verhältniss der Unvernunft :* rapport de ce qui n'est pas la raison, où la vraie raison, la raison spéculative n'est pas.

(3) *Sich-mit-sich-selbst-zusammenschliessen.*

n'atteint à sa signification profonde qu'autant qu'elle se développe dans ses différences, et que ces différences atteignent à leur existence. Mais vouloir faire du pouvoir législatif un pouvoir indépendant (et cela tout à fait comme si l'on devait tracer une nouvelle constitution et des lois fondamentales, et les tracer dans un état de choses où l'on admet qu'il y a déjà un développement de différences) (1), vouloir faire, disons-nous, du pouvoir législatif un pouvoir indépendant, et le premier pouvoir, en y ajoutant comme détermination la plus immédiate la participation de tous, et du gouvernement (2) un pouvoir qui dépend du premier, et simplement chargé d'exécuter la loi, c'est montrer qu'on ignore que l'idée véritable, et partant la réalité vivante et spirituelle, c'est la notion qui s'enveloppe dans son unité, et, par suite, la subjectivité qui contient l'universel simplement comme un de ses moments. Dans l'organisation de l'état, l'individualité est la détermination première et la plus haute, celle qui enveloppe toutes les autres (3).

L'état n'est un que par le pouvoir gouvernemental, et parce que celui-ci embrasse tous les intérêts et tous les éléments particuliers (4), parmi lesquels il faut aussi placer le pouvoir législatif, qui par lui-même ne constitue

(1) Différents pouvoirs, états, etc. : ce qui fait ressortir encore davantage ce qu'il y a d'irrationnel dans cette conception.

(2) *Regierungsgewalt* : le pouvoir gouvernemental, c'est-à-dire ici le pouvoir exécutif, comme on l'appelle.

(3) *Die höchste durchdringende Bestimmung* : *la détermination la plus pénétrante*, c'est-à-dire qui pénètre plus profondément dans la vie sociale, et qui, par cela même, domine et enveloppe toutes les autres.

(4) Le texte a seulement : *die besondern Geschäfte*.

qu'une sphère particulière et abstraite de l'état. — C'est ainsi que se produit ici, comme partout ailleurs, le rapport logique qui est le seul rapport vrai et rationnel, en face du rapport extérieur de l'entendement qui ne parvient qu'à subordonner l'individuel et le particulier au général. Ce qui désorganise l'unité de la raison logique désorganise aussi la réalité (1).

(1) « La législation n'est rationnelle, dit Hégel (§ 272), qu'autant que l'état différencie et détermine en lui-même son activité d'après la nature de la notion, et cela de telle façon que chacun de ces pouvoirs est lui-même le tout (*die Totalität*), en ce qu'il contient et voit fonctionner en lui (*in sich wirksam hat*) les autres moments, lesquels, de leur côté, gardent leur idéalité (*) et ne font qu'un tout individuel »; et *Remarque* même paragraphe... : « Le principe de la division des pouvoirs contient le moment essentiel de la différence de la rationnalité réelle. Mais l'entendement abstrait tantôt le conçoit sous la fausse raison de l'indépendance absolue des pouvoirs l'un à l'égard de l'autre ; tantôt il ne saisit leur rapport que d'une façon exclusive, c'est-à-dire que comme un rapport négatif, comme une limitation réciproque. D'après cette manière de voir, les pouvoirs sont dans un état d'hostilité et d'appréhension réciproques; toute mesure que l'un d'eux prend, il la prend contre les autres, comme si les autres étaient un mal, et pour s'opposer à eux ; ce qui fait que par ce système de contrepoids on a un équilibre général, mais on n'a pas une unité vivante. C'est dans la détermination propre de la notion en elle-même (*die Selbstbestimmung des Begriffs in sich*), ce n'est pas dans d'autres fins et d'autres vues utilitaires, que réside l'origine absolue des divers pouvoirs. Et c'est là ce qui fait de l'état être intrinsèquement rationnel et l'image (*Abbild*) de la raison éternelle, etc. »

(*) Le texte a : *in seiner Idealität bleiben : demeurent dans son idéalité*, — *l'idéalité de la notion*, — c'est-à-dire ils passent l'un dans l'autre en tant que moments d'une seule et même idée.

§ 543.

Dans le gouvernement, en tant que tout organique, il y a :

a) La subjectivité, comme unité infinie de la notion qui dans ses développements demeure identique avec elle-même, comme volonté de l'état qui détermine et conserve toutes choses, comme point culminant de l'état, comme unité qui en pénètre toutes les parties. C'est le *pouvoir souverain* (1). Dans la forme achevée de l'état où tous les moments de la notion ont atteint à leur libre existence, cette subjectivité n'est ni une *personne morale*, comme on l'appelle, ni une *volonté déterminante qui sort d'une majorité* — formes où l'unité de cette volonté ne trouve pas une existence réelle — mais une individualité réelle, la volonté d'un individu qui décide — une *monarchie*. — La constitution monarchique est, par conséquent, la constitution de la raison développée. Toutes les autres constitutions appartiennent aux degrés inférieurs du développement et de la réalisation de la raison.

Remarque.

La réunion de tous les pouvoirs concrets de l'état en une seule personne, ainsi que cela a lieu dans l'état patriarcal, ou la participation de tous à toutes les affaires, comme cela arrive dans la constitution démocratique, est en opposition avec le principe de la séparation des pou-

(1) *Die fürstliche Regierungsgewalt.*

voirs, c'est-à-dire de la liberté développée des moments de l'idée. Mais, d'un autre côté, il faut que la division et les éléments de la division qui se sont librement et complétement développés soient ramenés à l'unité idéale, c'est-à-dire à l'existence subjective (1). La différence achevée (2), la réalisation de l'idée implique nécessairement que cette subjectivité soit comme moment réel, qu'elle atteigne à une existence réelle. Cette réalité n'est que l'individualité du monarque. C'est la subjectivité de la décision abstraite et dernière (3), existant dans une seule et même personne. Toutes les autres formes d'une décision et d'un vouloir collectifs que peut engendrer, et qu'on peut citer comme ayant engendré la division atomistique des volontés individuelles dans les constitutions démocratiques ou aristocratiques, sont des formes incomplètes et abstraites. Le point essentiel dont il s'agit ici ce sont deux déterminations, savoir, la nécessité d'un moment de la notion, et la forme de sa réalité (4). Il n'y a que la raison spéculative qui puisse saisir ces déterminations. — Comme cette existence subjective constitue le moment de la décision abstraite, elle reçoit, d'une part, une autre détermination, laquelle consiste en ce que le

(1) *In Subjectivität.*

(2) *Die gebildete Unterschiedenheit : la différenciabilité formée ;* c'est-à-dire la différenciabilité qui n'est plus à l'état de possibilité, de simple différenciabilité, mais qui s'est développée, qui est devenue une différence réelle.

(3) Voy. ci-dessous, notes, fin du paragraphe, en quel sens cette décision dernière est une décision abstraite.

(4) C'est-à-dire la nécessité de ce moment de la notion qui fait le point culminant, l'unité de l'état, et la forme de sa réalité.

nom du monarque apparaît comme le lien extérieur et la sanction qui accompagnent tous les actes du gouvernement, et, d'autre part, comme elle contient l'immédiatité, et partant la nature, l'individualité y est maintenue pour la dignité du pouvoir souverain par l'hérédité (1).

(1) Voici des passages tirés de la *Philosophie du droit* qui éclairciront les points principaux de ce paragraphe. Et d'abord, relativement à la souveraineté de l'état en général, souveraineté qui fait son unité, « ces deux déterminations, dit Hégel (§ 278), savoir, que les affaires et les pouvoirs particuliers de l'état ne trouvent leur indépendance et leur point d'appui fixe ni en eux-mêmes, ni dans la volonté particulière des individus, mais dans l'unité de l'état où ils ont leur racine dernière, comme dans leur individualité simple (*einfachen Selbst*), constituent la souveraineté de l'état. » Et *Remarque* :... l'idéalité (*Idealismus*) qui fait la souveraineté est la même détermination suivant laquelle ce qu'on appelle parties, dans l'organisme animal, ne sont pas des parties, mais des membres, des moments organiques de l'animal, qui, en s'isolant, et en voulant subsister pour soi (*Für-sich-bestehen*), engendrent la maladie... Comme la souveraineté est l'idéalité de tous les droits particuliers, il arrive facilement et fort souvent qu'on la prend pour la simple puissance, et pour l'arbitraire vide (*blosse Macht und leere Willkür*), et qu'on la confond avec le despotisme. Mais le despotisme est un état d'illégalité (*Gesetzlosigkeit*), un état où la volonté particulière comme telle, que ce soit la volonté d'un monarque ou d'un peuple (*ochlocratie*), est la loi, ou, pour mieux dire, se substitue à la loi; tandis que, dans un état légal, constitutionnel, la souveraineté constitue l'idéalité des intérêts divers et des sphères diverses, de telle façon que chacune de ces sphères ne constitue pas un moment indépendant, un moment qui, dans ses fins et ses modes d'activité, s'isole et se concentre exclusivement en lui-même, mais un moment dont les fins et les modes d'activité sont déterminés et réglés par l'expression indéterminée du *bien de l'état*. » Et, déterminant d'une façon plus concrète cette idée de la souveraineté : « la souveraineté, dit-il (§ 279), qui, d'abord, n'est que la pensée générale (*l'en soi, la possibilité*) de cette idéalité, existe seulement comme subjectivité qui a la certitude d'elle-même; et en tant que détermination propre (*Selbstbestimmung*) de la volonté dont la décision n'est pas fondée sur une raison, elle est la souveraineté abstraite à la-

quelle appartient la décision dernière. C'est là ce qui fait l'individualité de l'état comme tel, et l'état n'est un que dans cette individualité. Mais la subjectivité n'est dans sa vérité que comme sujet, comme la personnalité ne l'est non plus qu'en tant que personne; et dans la législation dont la réalité rationnelle s'est complétement développée, chacun des trois moments de la notion a aussi développé dans ses limites sa réalité particulière et distincte. Par conséquent, ce moment du tout qui contient la décision absolue n'est pas l'individualité en général, mais un individu, le monarque »... lequel « constitue la personnalité de l'état, la certitude que l'état a de lui-même (*Gewissheit seiner Selbst*), ce point culminant qui absorbe toute particularité dans une individualité (*einfachen Selbst*), et qui arrête ce conflit et ce balancement de raisonnements entre lequel l'état oscille en deçà ou au delà de son point véritable, par le *je veux*, étant ainsi le commencement de toute action et de toute réalité. » Et (*Zusatz*) : « ... Que l'état soit la volonté souveraine qui se détermine elle-même et en qui réside la dernière décision, c'est ce que la faculté représentative entendra assez facilement. Mais le difficile c'est de saisir ce *je veux* comme personne. On ne veut point dire par là que le monarque puisse agir arbitrairement ; car il est au contraire lié par le contenu concret de la discussion et des délibérations ; et, lorsque la constitution est bien assise, il n'a souvent qu'à signer son nom. Mais ce nom est important. C'est le point culminant au delà duquel on ne saurait aller. » — Ainsi le *je veux* est ce point culminant, cet acte où viennent se concentrer la souveraineté et l'unité de l'état, ou, pour nous servir de l'expression ordinaire, la volonté nationale. Cet acte est *grundlose*, c'est-à-dire il n'est pas fondé sur une raison (en entendant ce mot dans le sens déterminé dans la *Logique*, § 120 et suiv.) qui trouve devant elle une autre raison (*Gründe und Gegengründe*), ce qui engendre ce balancement de raisons dont il est question ci-dessus, mais il arrête ce balancement par le *je veux*, lequel n'est point un *je veux* arbitraire et irrationnel ; mais, au contraire, le *je veux rationnel* qui dépasse toutes ces raisons, et qui les dépasse en les conciliant et en les absorbant dans son unité. Ce point culminant individuel est la condition absolue de toute organisation politique ; « il l'est, dit Hégel (§ 279, rem.), non-seulement dans les monarchies, mais dans les aristocraties, et, plus encore dans les démocraties, où les événements contingents, des circonstances et des besoins momentanés et limités mettent le pouvoir entre les mains d'hommes politiques ou de généraux ; car c'est par l'individualité déterminée (*entscheidende Einheit*)

§ 544.

b) Dans la sphère spéciale du gouvernement (1), on a, d'un côté, la division des affaires de l'état en les branches que nous avons déjà déterminées, savoir : en pouvoir législatif (2), en administration de la justice, en pouvoir judiciaire, en pouvoir de la police, etc., lesquels sont ensuite répartis entre des autorités particulières, qui s'appuient dans l'exercice de leurs fonctions sur la loi, ce qui fait l'indépendance de leurs fonctions, mais ce qui les place

d'un chef que toute œuvre est commencée et accomplie. » Mais c'est dans la monarchie constitutionnelle que cette unité de l'état atteint à sa forme la plus parfaite, parce que c'est dans cette monarchie que tous les moments de la notion de l'état trouvent leur place et leur développement organique et complet. Voy., pour le complément de cette note, § 545, rem.

(1) *Regierungsgewalt : pouvoir gouvernemental*, qui n'est pas un simple pouvoir exécutif.

(2) Car le gouvernement doit intervenir dans la confection des lois. « Dans le pouvoir législatif, pris dans sa totalité (*als Totalität*), dit Hégel (§ 300), entrent d'une façon active les deux autres moments : d'abord le moment *monarchique* auquel appartient la décision définitive (*höchst Entscheidung*; ensuite *le pouvoir gouvernemental*, comme celui qui possède une connaissance concrète du tout, et qui, en embrassant les diverses parties, sait quels sont les principes (*Grundsätze*) qui sont devenus un élément réel et permanent du tout, comme il sait aussi d'une façon spéciale quels sont les besoins de l'état ; et enfin l'*élément constituant* (*ständische Element, les états*). » Et(*Zusatz*) : « C'est une fausse notion de l'état que celle qui prétend exclure du corps législatif les membres du gouvernement. C'est ce que faisait à peu près l'Assemblée constituante... On se représente les pouvoirs comme indépendants ; et puis, malgré leur prétendue indépendance, les pouvoirs doivent se limiter réciproquement. Mais avec cette indépendance des pouvoirs c'en est fait de l'unité de l'état, qu'on doit réaliser avant toute chose. »

en même temps sous la surveillance d'une plus haute direction : — on a, d'un autre côté, la participation d'un grand nombre (1) — lesquels dans leur ensemble forment l'état général (§ 529) — aux affaires de l'état, en tant qu'ils font entrer dans leur vie particulière comme détermination essentielle la réalisation de la fin générale, à laquelle ils peuvent concourir individuellement en se donnant une éducation et une capacité spéciales.

§ 545.

c) La constitution des états (2) a pour objet la participation de tous les membres de la société civile en général, dans leur condition d'hommes privés, au pouvoir, ou pour mieux dire au pouvoir législatif (3), c'est-à-dire à tout ce qui concerne les intérêts généraux qui ne sont pas du domaine de l'état comme individu (la paix et la guerre, par exemple) et qui, par conséquent, ne sont pas exclusi-

(1) *Mehrerer :* non de tous, mais de plusieurs, d'un grand nombre, c'est-à-dire de tous ceux qui réunissent les conditions voulues pour remplir ces fonctions.

(2) *Ständische Behörde*, ou *ständische Element* (voy. paragraphe précéd., note 2) : l'élément général qui appartient à tous les états.

(3) Le texte a : *an der Regierungsgewalt und zwar an der Gesetzgebung :* c'est-à-dire que les membres des états doivent participer, en tant qu'hommes privés, ou en leur qualité d'hommes ou personnes privées (*Privatpersonen*), comme a le texte, au pouvoir gouvernemental, non au pouvoir gouvernemental dans sa sphère spéciale, et dont il est question dans le paragraphe précédent, mais autant que ce pouvoir est aussi pouvoir législatif. Ainsi, si le pouvoir gouvernemental est aussi pouvoir législatif, celui-ci est à son tour, en un certain cas, pouvoir gouvernemental. Et en ce sens et dans ses limites les états participent à ce pouvoir.

vement du ressort du pouvoir royal. Par cette participation la liberté et les conceptions subjectives, ainsi que l'opinion générale qui les exprime, peuvent se produire et se réaliser, et éprouver la satisfaction de voir qu'elles ont une valeur.

Remarque.

Relativement à la constitution, c'est la division en constitution démocratique, constitution aristocratique et constitution monarchique qui marque ses différences de la façon la plus déterminée. Ces constitutions, on doit les considérer comme des formes nécessaires dans le développement de l'état, et partant dans son histoire. C'est, par conséquent, s'en faire une notion superficielle et fausse que de les considérer comme un objet de choix (1). En tant qu'elles sont finies et transitoires, les formes pures de leur nécessité sont accompagnées en partie par les formes de leur dégénérescence, l'ochlocratie, etc., en partie par des formes qu'on a traversées (2), lesquelles deux dernières formes ne doivent point être confondues avec ces formes véritables. C'est par suite de cette ressemblance, c'est-

(1) *Gegenstand der Wahl:* comme des législations qu'une nation peut choisir et se donner à volonté.

(2) *Frühern Durchgangsgestalten: les formes de transition antérieures*, c'est-à-dire les formes pures. Par exemple, le despotisme oriental, ou le despotisme en général, n'est pas la monarchie véritable, mais il peut se glisser dans la monarchie. C'est donc en elles-mêmes et dans leur pureté qu'il faut considérer ces formes, — la démocratie, l'aristocratie, etc., — pour ne pas les confondre avec les deux autres, c'est-à-dire les formes de leur corruption et les formes de transition.

à-dire parce qu'on trouve au sommet de l'état la volonté d'un individu, qu'on pourra donner au despotisme oriental le nom vague de monarchie, et qu'on appellera aussi de ce nom la monarchie féodale, à laquelle on ne refusera pas non plus le nom en vogue de monarchie constitutionnelle. La différence essentielle entre ces formes et la vraie monarchie consiste dans le contenu des principes du droit qui gouvernent, et qui trouvent dans la puissance de l'état leur réalité et leur garantie. Ce sont ces principes, c'est-à-dire la libre possession de la propriété, la liberté personnelle, la société civile et son industrie, les corporations, et l'activité des diverses branches de l'autorité réglée par la loi, que nous avons vu se développer dans les sphères précédentes.

La question la plus débattue est de savoir en quel sens on doit entendre la participation des personnes privées aux affaires de l'état. Car, d'abord, on doit considérer comme personnes privées les membres des assemblées des états, soit qu'on les prenne en eux-mêmes et comme individus, soit qu'on les prenne comme représentants d'un certain nombre ou du peuple. On a généralement l'habitude d'appeler peuple l'agrégat des personnes privées. Mais un tel agrégat c'est le *vulgus*, ce n'est pas le *populus*, et, sous ce rapport, la seule fin de l'état consiste à faire qu'un peuple n'existe, et n'exerce un pouvoir et une action sous cette forme d'agrégat. Un peuple qui se trouverait dans cette condition serait un peuple en délire, un peuple chez qui domineraient l'immoralité, l'injustice et la force aveugle et sauvage. Ce serait la mer déchaînée et à l'état chaotique, avec cette différence que la mer ne se détruit

pas elle-même, tandis qu'un peuple, qui est un être spirituel, s'anéantit lui-même. On a souvent présenté un tel état comme l'état de la vraie liberté. Cependant, pour que la question touchant la participation de tous aux affaires générales ait un sens, on ne doit pas présupposer un ordre de choses irrationnel, mais un peuple déjà organisé, c'est-à-dire un peuple qui a un gouvernement. — Quant à la raison de cette participation, il ne faut la chercher ni dans la supériorité possible des vues particulières de l'homme privé sur les vues du fonctionnaire public, car c'est nécessairement le contraire qui a lieu, ni dans la préférence qu'il faut donner à une volonté honnête qui se propose le bien public, car ce que se proposent avant tout les membres de la société civile ce sont leurs intérêts particuliers, ou les intérêts de leur corporation privilégiée (1), ainsi que cela avait lieu surtout sous le régime féodal. L'expérience nous montre comment l'Angleterre, par exemple, dont la législation est considérée comme la plus libre, parce que l'homme privé y exerce une action prépondérante sur la direction de l'État, est bien en arrière des autres peuples civilisés de l'Europe dans la législation civile et pénale, dans le droit et la liberté qui concernent la propriété, dans les institutions qui ont pour objet l'art, la science, etc.; et la liberté objective, c'est-à-dire le droit rationnel, y est

(1) *Privilégiée*, non dans le sens étymologique du mot, c'est-à-dire dans le sens d'institution exceptionnelle qui n'est pas fondée sur la loi, mais sur une volonté arbitraire et individuelle, mais dans le sens d'institution légale sanctionnée par les pouvoirs constitués. Voy. *Philosophie du droit*, § 252.

plutôt sacrifiée à la liberté formelle et aux intérêts privés; ce qu'on peut constater même dans la propriété et dans les institutions de l'Église (1).

La raison d'une participation de l'homme privé à la chose publique il faut la placer en partie dans son sentiment plus concret et partant plus profond (2) des besoins généraux, mais surtout et essentiellement dans le droit de l'esprit général (3) d'un peuple de manifester extérieurement, sous une forme également générale et par une activité déterminée et bien ordonnée, sa volonté dans les affaires publiques; d'où naît cette satisfaction qui entretient chez lui la vie, vie qu'il communique à ceux qui sont chargés de l'administration de l'état, et qui fait que ces derniers n'oublient pas que s'ils ont des devoirs à faire remplir, ils ont aussi des droits à respecter et à faire valoir. Les citoyens forment dans l'état le nombre (4) incomparablement le plus grand, et un nombre composé de personnes. Par conséquent, la raison volitive représente son existence en ces dernières sous forme d'une multiplicité d'êtres

(1) Le texte a : *in den der Religion gewidmet seyn sollenden Veranstaltungen : dans les dispositions qui doivent être destinées à la religion*, c'est-à-dire dans les dispositions qui doivent avoir pour objet la religion, mais qu'on détourne en quelque sorte de leur objet en y faisant pénétrer l'intérêt privé et en le subordonnant à cet intérêt, lequel ne constitue qu'un droit formel ou une liberté formelle relativement à la liberté objective, ou au droit rationnel, c'est-à-dire au droit supérieur de l'état, ou à la religion.

(2) *Dringendere : plus pénétrant, qui pénètre plus largement et plus profondément.*

(3) *Gemeinsame : commun.*

(4) *Menge :* foule, multitude.

libres, ou d'une généralité de la réflexion, dont la réalité est maintenue par une participation au pouvoir de l'état (1). Mais nous avons déjà rencontré dans la vie civile (§§ 528, 535) ce moment où les individus s'élèvent de la sphère de la généralité extérieure à celle de la généralité substantielle, à l'espèce, — aux états ; — et ce n'est pas sous la forme inorganique d'individu comme tel — par le procédé démocratique du choix — mais en tant que moment organique, en tant que membre d'un état, que l'individu doit intervenir dans les affaires publiques. Une puissance, une activité quelconque ne doit pas se produire et agir dans l'état sous forme indéterminée et inorganique, c'est-à-dire suivant le principe de la pluralité et de la multitude.

C'est là aussi (2) ce qui a fait considérer les assemblées des états comme constituant le pouvoir législatif. Mais c'est

(1) C'est-à-dire que cette foule, cette agglomération d'êtres qui sont des personnes, et, par suite, des êtres libres, hors de la vie publique et de toute participation à la chose publique, ne forme qu'une multiplicité d'êtres libres (*Vielheit von Freien*), qu'une généralité de la réflexion, c'est-à-dire une généralité, ou unité abstraite et extérieure, et dont la réalité n'est aussi qu'une réalité abstraite. Or, cette unité, ou cette réalité est maintenue (*gewährt*, garantie) par cette participation à la puissance publique (*Staatsgewalt*), c'est-à-dire par ce lien qui rattache cette unité extérieure et formelle des personnes à l'unité concrète de l'état et de la vie nationale. C'est ce lien qui constitue ici la raison — l'unité de l'individuel et de l'universel, — et la raison active, volitive, ou, ce qui revient ici au même, la volonté rationnelle ; ce que Hégel exprime en disant que la raison volitive représente (*darstellet*) son exisence par cette participation.

(2) C'est-à-dire qu'ici aussi, parce qu'on ne considère pas l'état et les pouvoirs de l'état comme un tout organique, qu'on détache les assemblées des états (*Ständeversammlungen*) du tout, et qu'on leur attribue exclusivement le pouvoir législatif.

à tort qu'on les a ainsi considérées. Ces assemblées ne sont qu'une branche de ce pouvoir, dont les diverses autorités gouvernementales font essentiellement partie, et où entre comme élément absolu le pouvoir royal auquel appartient la décision dernière. Il faut de plus remarquer que dans un état constitué, l'action législative ne peut être qu'un développement de lois existantes, et que ce qu'on appelle lois nouvelles ne sont que des conséquences, des lois particulières ou de détail (Cf. § 530, *Rem.*), dont le contenu a été déjà élaboré, et souvent même fixé par la pratique des cours de justice. — Quant à la loi des finances, comme on l'appelle, si, d'un côté, elle exige le concours des états, de l'autre, elle rentre dans les attributions essentielles du gouvernement. Ce n'est qu'improprement qu'on lui donne le nom de loi, en ce sens qu'elle embrasserait une large part, ou, pour mieux dire, le cercle entier des moyens extérieurs du gouvernement. Si les finances s'étendent à l'ensemble, elles ne se rapportent cependant par leur nature qu'aux besoins changeants et qui se renouvellent sans cesse. Veut-on considérer comme permanente la partie essentielle et principale des besoins (et c'est bien là ce qui a lieu)? C'est en ce cas plutôt qu'on aura une loi des finances possédant le caractère d'une loi véritable. Mais en ce cas il faudrait aussi la faire une fois et d'une façon définitive, et nullement la renouveler tous les ans ou à des époques très-rapprochées. Car c'est à cette condition que ce sera une loi. Ce qui varie dans les finances suivant le temps et les circonstances ne concerne en réalité que la plus petite partie du total, et la décision qui règle ce point ne peut avoir le caractère d'une loi. Et cependant ce n'est, et ce ne

peut être qu'à cette partie variable et insignifiante, et qui seule est disputable et peut être soumise à une décision variable et annuelle, qu'on donne le nom pompeux de *vote du budget*, c'est-à-dire de la totalité des finances. Une loi qui doit être renouvelée tous les ans n'est pas une vraie loi. C'est ce qui est visible même pour le sens commun qui sait distinguer l'universel en et pour soi en tant que contenu d'une vraie loi, de l'universel de la réflexion qui, conformément à sa nature, embrasse le multiple d'une façon purement extérieure. Le nom de loi appliqué à la détermination annuelle des besoins de la finance ne sert qu'à entretenir l'illusion de la séparation présupposée du pouvoir législatif et du pouvoir gouvernemental, comme si cette séparation pouvait réellement avoir lieu ; et, de plus, elle sert à dissimuler ce fait, que le pouvoir législatif, par son vote décisif sur les finances, empiète sur les attributions spéciales du gouvernement. Quant à la raison qu'on allègue à l'appui de cette faculté de voter toujours de nouveau le budget, et qui consiste à dire que l'assemblée des états a par là à sa disposition un moyen de contrainte contre le gouvernement, et, par suite, une garantie contre son arbitraire et ses empiétements, c'est là d'abord une raison superficielle et apparente, car l'organisation des finances est une nécessité qui n'admet pas de condition et qui se lie à la stabilité de l'état. Et la stabilité de l'état ne saurait non plus être mise en doute tous les ans ; pas plus que le gouvernement ne pourrait régler et sanctionner, toujours de nouveau, et pour un temps limité, l'administration de la justice, afin de se réserver un moyen de contrainte contre les citoyens, en les menaçant de les livrer par la

suspension de la loi au meurtre et au pillage. En outre, lorsqu'on se représente un rapport de cette façon qu'il pourrait être utile et nécessaire d'avoir entre les mains un moyen de contrainte, d'un côté, on part de la fausse notion d'un contrat entre le gouvernement et le peuple, et, d'un autre côté, on présuppose entre eux la possibilité d'une scission qu'en général on ne doit pas admettre dans la constitution et le gouvernement (1). Que si pour s'aider de ce moyen de contrainte on se représente cette possibilité comme une possibilité qui s'est déjà réalisée, il faudra dire qu'un tel aide amènera plutôt le renversement et la dissolution de l'état, et un ordre de choses où il n'y aura plus de gouvernement, mais seulement des partis, et où l'ordre ne pourra exister que par la violence et l'oppression qu'un parti exercera sur l'autre. Se représenter l'organisation de l'état comme une constitution fondée simplement sur l'entendement, c'est-à-dire comme un équilibre mécanique de forces, où, au lieu de leur unité interne, on a un rapport où ces forces sont extérieures l'une à l'autre, c'est se faire de l'état une notion qui est en opposition avec son idée fondamentale (2).

(1) C'est-à-dire que dans un état rationnellement constitué, ou, ce qui revient au même, dans l'idée de l'état il ne saurait y avoir une telle scission.

(2) Ainsi, le gouvernement constitutionnel est la forme politique la plus parfaite, ou, suivant l'expression de Hégel, le gouvernement de la raison développée. On peut considérer le gouvernement constitutionnel comme une sorte de combinaison des formes monarchique, aristocratique et démocratique. Mais si c'est une combinaison de ces trois formes, c'est une combinaison où ces trois formes ne sont plus ce qu'elles sont en elles-mêmes et hors de cette combinaison : ce qui veut dire que ces trois formes sont tranformées dans et par ce gouverne-

ment, lequel ne saurait les transformer que parce qu'il les dépasse et qu'il les enveloppe dans son unité; parce qu'en d'autres termes il constitue une forme politique plus concréte et plus profonde. Bien loin que le gouvernement constitutionnel soit un gouvernement artificiel, comme on se le représente ordinairement, il est le gouvernement le plus rationnel. Et sa rationalité consiste en ce qu'il exprime et réalise mieux que toute autre organisation politique la notion de l'état, et qu'il la réalise suivant la forme et suivant le contenu. Car, suivant la forme, on y a le général (pouvoir législatif), le particulier (pouvoir gouvernemental) et l'individuel (pouvoir royal). Suivant le contenu, on y a la loi en tant qu'expression des besoins et des intérêts généraux, ou de la volonté générale, comme on dit; on y a ensuite les besoins et les intérêts particuliers ramenés à la loi, et, enfin, on y a la satisfaction du besoin et de la nécessité suprême, l'unité. Cependant il ne faudrait pas se représenter ces trois pouvoirs comme se limitant l'un l'autre, ou comme se faisant équilibre. Car, dans le premier cas, on brise l'unité de l'état, ou l'on n'a qu'une unité extérieure, contingente et artificielle; dans le second cas, on n'a que des pouvoirs qui se neutralisent et s'immobilisent, ce qui veut dire au fond qu'il n'y a pas non plus d'unité véritable; car l'unité véritable n'est que là où l'unité est l'unité des différences, et où, par conséquent, elle domine et meut les différences. Telle est l'unité de la vie, et telle est aussi, et à plus forte raison, l'unité de l'état. Par conséquent, ces trois pouvoirs sont ainsi constitués que pendant que, d'une part, ils forment chacun un tout distinct, une totalité, suivant l'expression du texte, ils passent, d'autre part, l'un dans l'autre, et sont l'autre; de telle sorte que dans leur différence ils ne se limitent point, mais ils atteignent au contraire à leur nature réelle et à leur unité. Ainsi le pouvoir législatif, ou, ce qui revient au même, la loi implique soit comme fin, soit comme condition, soit comme élément direct et actif, le pouvoir gouvernemental; et celui-ci présuppose et implique à son tour la loi, et il l'implique, non-seulement parce qu'il réalise, ou, comme on dit, exécute et applique la loi, mais parce qu'il intervient directement ou indirectement dans la confection de la loi; car un pouvoir gouvernemental qui serait absolument exclu de toute action et de toute intervention dans le pouvoir législatif ne serait point un gouvernement. Enfin, le pouvoir royal est, lui aussi, cette totalité; mais il est de plus l'unité concrète des deux autres pouvoirs, c'est-à-dire l'unité d'où émanent ces pouvoirs, et vis-à-vis de laquelle ces pouvoirs ne sont que des moments subordonnés, de telle

sorte que hors de cette unité ils ne sont que des moments abstraits, de simples possibilités. Cette unité est donc l'acte absolu qui vivifie les autres pouvoirs et, par suite, l'organisme social tout entier. Cette unité est le principe absolu de toute organisation politique. Mais, tandis que dans la monarchie pure on n'a qu'une unité abstraite et formelle, la volonté immédiate et sensible, et partant irrationnelle du monarque, et que, dans la démocratie, on n'a qu'une unité extérieure, l'unité de la réflexion, c'est à-dire le rapport extérieur et contingent des volontés atomistiques, dans la monarchie constitutionnelle on a l'unité réelle et développée de l'esprit national. Cette unité est la personne royale, dont le *je veux* constitue le point culminant, la clef de voûte de l'édifice social. Ce *je veux* est un acte abstrait et subjectif, et il peut même se faire que dans un état bien constitué il ne soit que la simple apposition d'un nom ; mais c'est l'acte absolu, qui dans son abstraction et dans sa subjectivité implique et contient l'existence objective de l'être social. Car la personne royale est la personnalité et l'individualité même de la nation, et le *je veux*, en tant qu'il est l'acte de cette personnalité, est l'expression, *le fiat* de la souveraineté nationale. Maintenant, cette personnalité n'est point une personnalité élective, une personnalité qui tient sa fonction et son caractère distinct de l'élection, mais c'est une personnalité naturelle et héréditaire. En général on explique l'hérédité du pouvoir royal par l'utile, c'est-à-dire par l'avantage qu'il y a à ce que la royauté soit héréditaire ; car on empêche par là la formation et la lutte des factions, et l'on maintient l'unité de l'état. Il est clair que ce n'est pas là le principe, mais une conséquence de l'hérédité. Car si l'hérédité empêche les factions, c'est qu'il y a en elle une vertu propre et inhérente à sa nature qui produit cette conséquence, et qu'ainsi elle est un élément essentiel, un droit inhérent à la royauté. Ce droit est, en effet, compris dans l'idée de l'état et de la souvraineté nationale. Car par là que cette souveraineté est le droit absolu qui domine et engendre tout autre droit, qu'elle est permanente et inaliénable, et qu'elle n'est point soumise à une volonté arbitraire et contingente, la royauté, en tant qu'elle exprime et réalise cette souveraineté, est elle aussi, et par la même raison, transmissible, permanente et inaliénable.

§ 546.

Enfin il y a dans l'état le côté par lequel il constitue la réalité immédiate d'un peuple distinct et marqué d'une détermination naturelle (1). En tant qu'individu distinct, un état exclut un autre état qui est lui aussi un individu. L'arbitraire et la contingence (2) pénètrent dans le rapport des états, parce que les états sont des personnes formant un tout autonomique, et que par suite la nature universelle du droit n'atteint pas dans leur rapport à sa réalité, et elle y demeure comme un droit qui doit être. Cette indépendance des états fait du conflit qui s'élève entre eux un rapport où domine la force (3). C'est l'*état de guerre*, où l'esprit général d'un peuple se détermine d'après une fin particulière, la conservation de son indépendance vis-à-vis d'un autre

(1) *Die unmittelbare Wirklichkeit eines einzelnen und natürlich bestimmten Volkes.* Un peuple, par cela même qu'il est une individualité, a une réalité immédiate. Cette immédiatité consiste en ce qu'il est une individualité distincte (*einzelne*) qui exclut, comme il est dit dans la phrase suivante, toute autre individualité (avec laquelle il doit cependant se médiatiser), et qui est déterminée naturellement, ou suivant la nature. Cette détermination naturelle ce sont ici les conditions et les circonstances physiques, non en tant que simple nature, mais en tant que nature spiritualisée, et dans et pour l'esprit d'un peuple, en tant que corps de cet esprit Voy. plus loin, § 548.

(2) *Willkür und Zufälligkeit. Arbitraire* est ici pris dans le sens de *Willkür*, c'est-à-dire de volonté qui est placée et qui choisit entre des déterminations diverses, et qui, par cela même, est une volonté contingente, et n'est pas la volonté qui veut et qui réalise l'universel.

(3) Le texte a : *einem Verhältnisse der Gewalt : un rapport de la force.*

peuple. C'est ce qui amène l'état dont le trait distinctif est la vaillance (1).

§ 547.

La guerre montre la substance de l'état dans son individualité allant jusqu'à la négation abstraite (2), en tant que puissance où s'absorbent et s'annulent (3) l'indépendance particulière de l'individu, et ce moment où celui-ci est comme plongé dans l'existence extérieure de la propriété et de la vie naturelle, et qui conserve la substance commune en sacrifiant à son intention cette existence naturelle et particulière, et en mettant à néant toute opposition qui s'élève contre elle (4).

(1) *Stande der Tapferkeit* : *état de la vaillance* : expression plus générale que *état militaire* ; car elle comprend tous ceux qui combattent pour leur pays.

(2) *Zum abstracten Negativität fortgehenden Individualität.* La guerre est une *négativité abstraite* en ce sens que l'état s'y concentre, et, pour ainsi dire, s'y isole dans une fin vis-à-vis de laquelle disparaissent toutes les autres.

(3) Le texte a : *sich als ein Nichtiges fühlt* : *où se sent comme une chose vaine et sans réalité.*

(4) L'esprit national, en tant qu'état, est l'esprit souverain, dont la souveraineté a un double aspect et s'exerce dans deux sphères distinctes; c'est-à-dire est souveraineté interne, ou suivant le dedans (*nach Innen*, *Philosophie du droit*, § 278), et souveraineté externe, ou suivant le dehors (*nach* ou *gegen Aussen*, *Ib.* § 321). Cette double souveraineté n'est que la manifestation et la réalisation d'un seul et même principe, c'est-à-dire de l'unité de l'esprit national. Mais la souveraineté externe est la plus haute, et elle est, par conséquent, celle où se manifeste dans sa réalité la puissance de l'esprit d'un peuple. « L'individualité de l'état, dit Hégel (§ 322), en tant que être-pour-soi exclusif (*ausschliessendes*, excluant, qui exclut d'autres individualités) apparaît comme un rapport

β) DROIT EXTÉRIEUR DE L'ÉTAT (1).

§ 548.

La guerre met en jeu l'indépendance des états, mais elle amène aussi la reconnaissance réciproque des libres individualités des peuples (§ 431), et les conventions de la paix, qui doivent durer éternellement (2), établissent cette reconnaissance générale, aussi bien que les droits particu-

avec d'autres états dont chacun est indépendant vis-à-vis des autres. Par là que l'être-pour-soi de l'esprit réel (*d'un peuple*) trouve son existence dans cette indépendance, celle-ci constitue la liberté première et la plus haute gloire (*Ehre*) d'un peuple. » C'est cet être-pour-soi exclusif, cette individualité en rapport avec d'autres individualités, et qui, dans ce rapport, les repousse, qui amène la guerre. La guerre est la plus haute affirmation de la souveraineté d'un peuple. C'est l'affirmation et l'exercice suprêmes de sa souveraineté interne et de sa souveraineté externe tout à la fois ; c'est le moment où l'état atteint à son unité idéale, à son idéalité, en ce que toutes les autres fins, tous les autres biens, la propriété et la vie elle-même viennent se concentrer et s'absorber en lui. C'est dans la guerre qu'un peuple conquiert et affirme son indépendance, et qu'il l'affirme, non-seulement pour les autres, mais pour lui-même et pour sa conscience. Et il faut dire qu'il n'y a que les peuples guerriers qui soient réellement indépendants. Voy. sur ce point, *Philosophie du droit*, §§ 321-329, et notre essai sur *la Peine de mort*.

(1) Droit international, ou droit des gens.

(2) *Welche ewig dauern sollen :* c'est la formule qui accompagne explicitement ou implicitement tous les traités de paix. Hégel veut dire que cette formule n'exprime qu'une possibilité ; que la paix perpétuelle tombe dans la catégorie du *sollen*, de ce qui doit être, parce que, comme il est dit § 546, les états dans leur rapport ne sauraient réaliser la nature universelle du droit, ou le droit universel, et qu'ainsi ce rapport contient tout aussi bien la guerre que la paix.

liers qui règlent les rapports des peuples entre eux. Le droit extérieur de l'état s'appuie, en partie, sur ces traités positifs, et à cet égard il ne contient que les droits auxquels fait défaut la réalité véritable (§ 546) (1); en partie, sur ce qu'on appelle *droits des peuples* (2), dont le principe général est la reconnaissance présupposée des états, principe qui pose une limite à l'action d'un état sur l'autre, de telle façon que la paix demeure possible. Ce droit distingue aussi l'individu, en tant que personne privée, de l'état, et en général il s'appuie sur les mœurs (3).

γ) HISTOIRE DU MONDE.

§ 549.

L'esprit déterminé d'un peuple, par là que c'est un esprit réel, et que la nature est une condition de sa liberté (4), contient, par ce côté naturel, comme moment

(1) *Wahrhafte Wirklichkeit* : c'est-à-dire que les traités n'ont et ne peuvent avoir qu'une réalité, une valeur limitée, passagère et contingente, car, par cela même qu'ils sont l'expression de la volonté souveraine d'un peuple, et que cette volonté est une volonté particulière et limitée, ils ne sauraient exprimer et réaliser le droit universel, le droit dans sa complète réalité. Par conséquent, le droit extérieur de l'état, fondé sur les traités, ne lie les états que par un rapport variable et contingent.

(2) *Völkerrechte :* droit inhérent à la nature des peuples, droit qu'un peuple a d'exister et d'être reconnu comme tel, par là même que c'est un peuple.

(3) Voy. sur ce paragraphe, *Philosophie du droit*, §§ 330-339.

(4) *Und seine Freiheit als Natur ist : et sa liberté est en tant que nature*, c'est-à-dire que sa liberté se réalise dans la nature, ou, ce qui re-

l'élément géographique et climatérique (1). Il est dans le temps, et, considéré dans son contenu (2), il a nécessairement un principe particulier, et il doit parcourir conformément à ce principe les divers moments du développement de sa conscience et de sa réalité. Il a une histoire au dedans de lui-même. En tant qu'esprit limité, son indépendance est une indépendance subordonnée, ce qui fait qu'il s'absorbe dans l'histoire universelle du monde dont les événements expriment le mouvement dialectique des esprits particuliers des peuples, la *justice du monde* (3).

§ 550.

Ce mouvement est la voie par laquelle la substance spirituelle entre en possession de sa liberté, l'acte par lequel se réalise en elle la fin absolue de l'univers, et l'esprit s'élève de son état virtuel à la conscience, et à la conscience de soi, et par suite à la manifestation et à la réalité de son essence absolue, et se pose ainsi comme esprit extérieure-

vient au même, que la nature est une condition, un élément essentiel de sa liberté.

(1) *Hat nach dieser Naturseite das Moment geographischer und klimatischer Bestimmtheit* : c'est-à-dire que les circonstances physiques, le climat, la position géographique sont une des déterminabilités de l'esprit d'un peuple.

(2) *Dem Inhalte nach* : *suivant ou par son contenu* ; c'est-à-dire que cette limitation de l'esprit d'un peuple ne vient pas seulement de la nature, mais aussi et surtout du principe spécial de cet esprit, principe dont le contenu, c'est-à-dire la valeur, la puissance intrinsèque est limitée.

(3) La justice du monde (*das Weltgericht*), la justice universelle, qui est cette dialectique absolue qui juge les peuples, et dont le jugement fait leur destinée.

ment universel (1), comme *esprit du monde*. Par là que ce développement a lieu dans le temps et dans des existences limitées (2), et que par suite il est comme histoire, les esprits des peuples en constituent les moments divers et ses divers degrés. Chacun de ces esprits, en tant qu'esprit distinct, naturel et ayant une déterminabilité qualitative, est ainsi constitué qu'il ne saurait remplir qu'un seul degré de ce développement, et achever qu'une partie de l'œuvre entière (3).

(1) *Auesserlich allgemeinen :* c'est-à-dire que ce n'est plus un esprit enveloppé, en soi, à l'état potentiel, mais l'esprit qui s'est complétement développé, qui s'est élevé à la pleine conscience de lui-même, et qu'ainsi il est l'esprit extérieurement universel, l'esprit universel qui s'est complétement manifesté.

(2) Le texte dit seulement : *im Daseyn :* dans l'existence.

(3) « Par là que les états, dit Hégel, § 340, n'existent dans leurs rapports réciproques que comme esprits particuliers, c'est dans ces rapports qu'on voit apparaître dans ses plus grandes proportions et dans toute son intensité le jeu des passions, des intérêts et des fins opposées, des talents et des vertus, de la force, de l'injustice et du vice, ainsi que de la contingence extérieure : c'est un jeu où l'être social tout entier (*das sittliche Ganze*) et l'indépendance de l'état sont livrés à la contingence. Les principes des esprits des peuples sont des principes particuliers, et partant limités. C'est dans ces principes que les peuples, en tant qu'individualités existantes (*existirende Individuen*) trouvent leur réalité objective et la conscience d'eux-mêmes. Par conséquent, leur destinée et leurs actions sont dans leurs rapports réciproques la manifestation de cette dialectique qui fait leur finité : dialectique qu'engendre et d'où se dégage l'esprit universel, l'esprit du monde, lequel est l'esprit infini qui exerce son droit suprême sur ces esprits finis dans l'histoire du monde, qui est aussi la justice du monde. » Et, § 342 : « l'histoire du monde n'est pas la simple justice de sa puissance (de la puissance de l'esprit universel), c'est-à-dire elle n'est pas la nécessité abstraite et irrationnelle d'une destinée aveugle ; mais, par là que l'esprit universel est en et pour soi la raison, et que son être-pour-soi dans l'esprit est le savoir, l'histoire du monde est, suivant la notion qui

Remarque.

On dit que l'on construit une théorie *à priori* de l'histoire toutes les fois qu'on présuppose dans l'histoire une fin absolue, et qu'on développe de cette présupposition des déterminations d'une façon conforme à la notion. Et à cet égard on a adressé à la philosophie le reproche de construire l'histoire *à priori*. C'est ce qui nous engage à faire quelques remarques sur la manière d'écrire l'histoire.— Qu'il y ait au fond de l'histoire, et essentiellement au fond de l'histoire du monde une fin absolue, que cette fin se soit réalisée et se réalise en elle (c'est ce qu'on appelle plan de la Providence), et que la raison soit en général dans l'histoire, c'est ce que la philosophie doit expressément admettre, et admettre comme une nécessité absolue. Ce qu'on doit rejeter, ce sont les représentations et les pensées arbitraires qu'on présuppose, et avec lesquelles on veut faire concorder les événements et les actions. Et ce sont de tels procédés *à priori* qu'on peut reprocher à certains historiens de nos jours qui se donnent pour de purs historiens, et qui à l'occasion ne se font pas faute d'attaquer la philosophie, soit la philosophie en général, soit la philosophie de l'histoire. La philosophie est pour eux un voisin importun, parce qu'elle ne s'accommode pas de leurs conceptions arbitraires et fantastiques. De semblables historiens *à priori* nous viennent parfois d'un

n'est que la notion de liberté, le développement nécessaire des moments de la raison, et, partant, de sa conscience de soi et de sa liberté : c'est l'évolution où se manifeste et se réalise (*die Auslegung und Verwirklichung*) l'esprit universel.

côté d'où l'on devrait le moins les attendre, savoir, de la classe des philologues. Et c'est en Allemagne bien plus qu'en France et en Angleterre qu'ils ont fait invasion, car la manière d'écrire l'histoire dans ces deux derniers pays nous offre plus de solidité et de maturité. Ainsi l'on imagine un état, un peuple primitif qui se serait trouvé en possession de la vraie connaissance de Dieu et de toutes les sciences, ou bien des peuples de prêtres, ou bien encore, dans l'histoire de Rome, par exemple, une épopée romaine qui aurait été la source de tous les récits postérieurs auxquels on accorde une valeur historique sur les premiers temps de l'histoire du peuple romain, etc. C'est là ce qui a maintenant remplacé l'autre histoire imaginaire que les historiens pragmatiques (1) ont tirée de raisons et de rapports psychologiques. Et il paraît qu'il y a des gens, et que le nombre n'en est pas petit, pour qui couver de telles pensées vides, et les faire éclore en ramassant habilement des détails sans importance et des événements qui n'ont entre eux qu'un rapport extérieur et éloigné, et en les combinant avec un aplomb imperturbable en dépit de l'histoire la mieux établie, c'est écrire une histoire tirée des sources, ingénieuse et savante.

En rejetant cette manière subjective d'écrire l'histoire nous nous trouvons en opposition directe avec la condi-

(1) Hégel fait allusion à la doctrine philosophique qui a été désignée en Allemagne sous le nom de philosophie *pragmatisirende*, *pragmatisante*, ou bien par celui de philosophie *der Aufklärung*, *de l'explication*, ou *explicative*; parce qu'elle part du fait (*pragma*), et qu'elle se borne à expliquer le fait d'une façon superficielle et abstraite par des raisonnements tirés surtout de l'observation psychologique. Meiners est, entre autres, celui qui a appliqué cette philosophie à l'histoire.

tion qu'on impose à l'historien, savoir, qu'on ne doit pas écrire l'histoire suivant une fin objective, condition qui, au fond, a le même sens que la règle en apparence plus fondée que l'historien doit être impartial. C'est surtout de l'histoire de la philosophie qu'on exige cette condition, comme celle qui ne doit montrer aucune préférence pour telle ou telle doctrine, à l'instar du juge qui doit tenir la balance égale entre les parties adverses. On accordera cependant à l'égard du juge, qu'il remplirait mal et stupidement sa charge s'il n'éprouvait pas d'intérêt, et même un intérêt exclusif pour le droit, s'il ne faisait du droit son but et son seul but, et s'il s'abstenait de rendre des jugements. Cette condition imposée au juge on peut l'appeler partialité pour le droit, partialité qu'on sait ici distinguer très-bien d'une partialité subjective. Mais dans l'impartialité qu'on demande à l'historien cette différence se trouve comme noyée dans des phrases insipides et pompeuses, et l'on repousse indistinctement ces deux espèces d'intérêt (1) en exigeant de lui de n'apporter aucun but, ni aucune vue déterminés dans le choix et dans l'exposition des événements, et dans ses jugements, mais de prendre les événements d'une façon tout à fait accidentelle, comme il les trouve devant lui, dans leur existence particulière, isolée, et sans rapport objectif et nécessaire. On accorde bien que l'histoire doit avoir un objet, Rome, par exemple, sa destinée, ou la décadence de l'empire romain. Or on peut voir à la simple inspection que c'est là la fin qu'on présuppose, fin qui est au fond des événe-

(1) C'est-à-dire qu'on ne distingue pas l'intérêt objectif de l'intérêt subjectif, et qu'on les repousse indistinctement tous les deux.



ments, ainsi que du jugement qu'on porte sur eux, événements et jugement qui, eux-mêmes ont une importance plus ou moins grande suivant le rapport plus ou moins direct qu'ils ont avec cette fin. Une histoire qui ne contient pas cette fin et ce jugement est l'œuvre d'une pensée fortuite et superficielle, et elle ne vaut pas un conte d'enfant. Car l'enfant exige lui aussi que dans ce qu'on raconte il y ait au moins une fin qui lui soit donnée à deviner, et que les événements et les actions soient coordonnés à cette fin. La fin substantielle dans l'existence d'un peuple, c'est pour ce peuple d'être en tant qu'état et de se conserver comme tel. Un peuple qui n'a pas d'état constitué (une nation comme telle) n'a pas à proprement parler d'histoire. C'est ainsi qu'il y a eu des peuples qui ont existé avant la formation de l'état, comme il y a encore aujourd'hui des nations sauvages. Tout ce qu'un peuple accomplit, et tout ce qui se passe dans le cercle de son existence n'a une valeur que par son rapport avec l'état. Les événements qui ne concernent que l'individu sont ce qu'il y a de plus éloigné de l'objet propre de l'histoire. Il arrive souvent, il est vrai, que l'esprit général d'une époque s'imprime fortement dans quelques individualités remarquables, dont les traits particuliers sont comme un milieu trouble et éloigné où cet esprit vient jeter de pâles reflets. Il se peut même qu'un événement de peu d'importance, un détail, un mot (et c'est à la perspicacité de l'historien à choisir ces traits) n'exprime pas seulement un fait particulier et subjectif, mais qu'il peigne sous une forme vive et concentrée une époque, un peuple, un état social. Mais la masse des faits individuels est en général une matière superflue, et c'est

rabaisser et fausser l'objet de l'histoire que de les rassembler avec une exactitude minutieuse. Le caractère essentiel de l'esprit et de son temps, c'est dans les grands événements qu'il faut le lire. Ainsi on a eu raison de reléguer dans le roman la description et le portrait des événements particuliers et de la vie individuelle (on en a des exemples dans les fameux romans de Walter Scott, et dans d'autres compositions semblables), et l'on a fait preuve de bon goût en combinant ce qu'il y a de particulier et d'accidentel dans la vie avec une matière également accidentelle, telle que le roman la prend parmi les événements de la vie privée et les passions individuelles. Mais entrelacer dans l'intérêt de la vérité, comme on dit, les événements insignifiants du temps et de la vie individuelle aux intérêts généraux, c'est faire ce qui va à l'encontre non-seulement du jugement et du goût, mais de la notion de la vérité objective; car le vrai pour l'esprit c'est seulement ce qu'il y a de substantiel dans les êtres. La contingence, l'action de faits insignifiants et sans contenu n'ont pas de réalité pour lui; peu importe d'ailleurs que ces faits aient un fondement historique, ou qu'ils soient, comme dans le roman, créés par l'imagination, et attribués à tel nom et à telles circonstances.

Quant à la biographie, nous ferons remarquer en passant qu'elle paraît être en opposition directe avec une fin générale. Mais la biographie a elle aussi pour substrat le monde de l'histoire auquel l'individu se trouve mêlé, et qui se réfléchit même dans ce qu'on appelle originalité, *humour*, etc., et lui imprime un caractère plus élevé. Il n'y a que les événements qui

n'ont d'autre source que les mouvements du cœur (1), qui ne font pas partie du domaine de l'histoire et n'ont point d'intérêt pour elle.

Ordinairement la condition d'impartialité qu'on impose à l'histoire de la philosophie, et aussi à l'histoire de la religion en général, et à l'histoire de l'église, contient plus expressément encore l'exclusion de toute fin objective (2). Mais, de même que nous avons vu l'état constituer l'objet auquel on doit rattacher tout jugement sur les événements qui font la matière de l'histoire politique, ainsi la vérité doit être ici l'objet auquel on doit rapporter les faits et les événements particuliers de l'esprit. Cependant, c'est plutôt de la supposition opposée qu'on aime à partir, de la supposition, voulons-nous dire, que ces histoires n'ont pour contenu que des fins subjectives, en d'autres termes, qu'elles n'ont pas pour contenu un objet absolu, la vérité, mais des opinions, des représentations, et cela il faut croire, par la raison bien simple qu'il n'y a point de vérité. Aux yeux de celui qui part de cette supposition, l'amour de la vérité, est de la partialité, en entendant ce mot dans le sens ordinaire, c'est-à-dire dans le sens de la partialité qu'on a pour des opinions et de simples représentations qui étant toutes sans valeur réelle sont toutes indifféremment admises. La vérité historique elle-même se réduit ainsi à l'exactitude, à l'exposition exacte de l'élément extérieur de l'histoire et à un jugement sur cette exactitude elle-même, c'est-à-dire à un jugement qui ne roule que sur la

(1) *Das nur Gemüthliche.*

(2) Voy. sur ce point Hégel, *Histoire de la Philosophie*, vol. I, p. 7 et suiv.

qualité et la quantité des événements, et auquel échappent la nécessité et la notion (Cf. *Rem.*, § 172 et 178). Mais si dans l'histoire politique, Rome, l'empire allemand, etc., offrent, en réalité, des objets et des fins réels et vrais auxquels on doit rapporter les événements, et qui doivent servir de base à leur appréciation, à plus forte raison dans l'histoire universelle l'esprit universel lui-même, sa conscience, et la conscience de son essence constituent un objet, un contenu et une fin vrais et réels auxquels les choses phénoménales sont absolument coordonnées et soumises, de telle sorte que non-seulement toute leur valeur, mais leur existence leur vient de leur rapport avec cet esprit, c'est-à-dire du jugement qui les rattache et les ramène à cet esprit et qui fait que cet esprit leur est inhérent. Car que dans la marche de l'esprit (et l'esprit non-seulement plane sur l'histoire comme il plane sur les eaux, mais il en fait la trame et en est le seul principe moteur), la liberté, c'est-à-dire le développement de l'esprit suivant sa notion, soit le principe déterminant, et que sa notion soit son but final, c'est-à-dire soit la vérité, par là que l'esprit est conscience (1), en d'autres termes, que la raison soit dans l'histoire, c'est d'abord une croyance au moins plausible, mais c'est ensuite ce qui fait précisément l'objet de la connaissance philosophique (2).

(1) Car la vérité qui n'a pas conscience d'elle-même, qui ne se sait, ne se pense elle-même n'est pas la vérité.

(2) C'est-à-dire que ce qui, hors de la connaissance philosophique, est une croyance plausible, raisonnable, devient une démonstration, se change en une vérité démontrée dans la connaissance philosophique. Car l'objet et la réalité de la philosophie consistent précisément dans cette démonstration et dans cette vérité.

§ 551.

La délivrance de l'esprit, délivrance où l'esprit entre en possession de lui-même (1) et réalise sa vérité, et le travail qui amène cette délivrance constituent le droit suprême et absolu. C'est la conscience d'un peuple particulier qui porte tel degré de développement de l'esprit universel dans son existence, et qui fait la réalité objective où cet esprit dépose sa volonté. En face de cette volonté absolue, la volonté des autres peuples n'a point de droit; car c'est le peuple qui représente cette volonté qui domine le monde. Mais ce peuple est aussi la propriété de l'esprit universel, propriété qui n'est qu'un degré où cet esprit s'arrête un instant, qu'il franchit et qu'il livre à sa destinée et à la justice absolue.

§ 552.

Si ce travail qui s'accomplit dans la réalité apparaît comme un produit et une œuvre de l'activité individuelle, relativement à son contenu substantiel, les individus ne sont que des instruments, et le côté subjectif qui leur appartient en propre n'est que la forme vide (2) de l'activité. Par conséquent, la part qu'ils prennent, et qui leur revient dans cette œuvre substantielle, qu'ils n'ont ni déterminée ni préparée, c'est une simple généralité formelle de la représentation subjective; c'est *la gloire* qui fait leur récompense (3).

(1) *Zu sich selbst kommt : il s'atteint lui-même.*

(2) *Vide* relativement à ce contenu substantiel.

(3) Ce qui s'applique surtout aux grands peuples et aux grandes individualités. Voy. sur ce point *Philosophie du droit*, §§ 345-348.

§ 553.

L'esprit d'un peuple est lié à la nécessité de la nature, et se trouve placé dans les conditions de l'existence extérieure (§ 484). Sa substance sociale, en elle-même infinie, est en lui (1) une substance particulière et limitée (§ 550 et 551), et la contingence s'attache à son côté subjectif (2). C'est une moralité sociale qui n'a pas conscience d'elle-même (3). Et la conscience que la substance sociale a chez ce peuple de son contenu est la conscience d'un contenu qui est dans le temps, et qui est en rapport avec une nature et un monde extérieurs (4). Mais dans la vie sociale il y a l'esprit pensant; et c'est cet esprit qui annule et absorbe en lui ce qu'il y a de fini dans l'esprit d'un peuple, dans ses intérêts temporels, dans ses lois et dans ses mœurs, et qui s'élève à la connaissance de sa propre essence. Cette connaissance ne peut cependant elle aussi s'affranchir de la limitation inhérente à l'esprit d'un peuple (5). Mais l'esprit qui pense l'histoire du monde, en effaçant les limitations des esprits des différents peuples,

(1) Le texte a : *für sich, pour soi :* c'est-à-dire en tant que cette substance sociale est pour soi chez ce peuple.

(2) Au côté subjectif de la substance sociale.

(3) *Bewusstlose Sitte : des mœurs, des institutions sociales sans conscience,* c'est-à-dire qui sont l'œuvre d'une conscience imparfaite et contingente.

(4) Le texte dit : d'un contenu, *en tant qu'il est dans le temps et qu'il est en rapport*, etc.

(5) Ce qui s'applique à l'art et à la religion, qui ne peuvent pas s'affranchir de l'élément immédiat, c'est-à-dire de la nature et de l'esprit national.

ainsi que ce qu'il y a en lui-même d'extérieur et de temporel (1), saisit son universalité concrète, et s'élève à la connaissance de l'esprit absolu, en tant qu'esprit qui est la vérité éternellement réelle, où la raison scientifique (2) existe dans sa liberté, et pour lequel la nécessité, la nature et l'histoire ne sont que les instruments de sa manifestation, et comme l'image resplendissante de sa gloire (3).

Remarque.

Nous avons déjà parlé dans l'Introduction à la *Logique* (Cf. *præsertim*, § 51, Remarque) du procédé formel de l'élévation de l'esprit à Dieu (4). — Pour ce qui concerne le point de départ de cette élévation, Kant a saisi le plus exact, en ce sens qu'il a considéré la croyance en Dieu comme ayant sa source dans la raison pratique. Car le point de départ renferme *implicite* le contenu ou la matière, qui fait le contenu de la notion de Dieu. Mais le véritable contenu, le contenu concret de cette notion n'est ni l'*Être*

(1) *Seine eigene Weltlichkeit* : *sa propre temporalité* : littéralement, *mondialité*.

(2) *Wissende Vernunft*.

(3) *Und Gefässe seiner Ehre* : expression poétique et profonde, mais intraduisible; littéralement : *vases de sa gloire* (*vas honoris*, *vas electionis*) : c'est-à-dire que la nécessité, la nature et l'histoire ne sont que les vases, les réceptacles qui contiennent la liqueur précieuse et incorruptible, la pensée ou l'esprit absolu.

(4) Voy. aussi sur ce point l'écrit de Hégel qui a pour titre *Vorlesungen über die Beweise vom Daseyn Gottes* (*leçons sur les preuves de l'existence de Dieu*), et qui se trouve sous forme d'appendice à la fin de sa *Philosophie de la religion*.

(preuve cosmologique), ni l'*activité suivant une fin* (1) (preuve physico-téléologique), mais l'esprit, dont la détermination absolue est la raison active, c'est-à-dire la notion qui se détermine et se réalise elle-même, c'est-à-dire encore la liberté. Comment dans la doctrine kantienne cette élévation de l'esprit subjectif à Dieu, qui s'accomplit dans cette détermination, revient, par une inconséquence et par une sorte de mouvement rétrograde, à un *postulat*, à une simple possibilité (2), comment, en d'autres termes, l'opposition de la finité que cette élévation même à la vérité fait disparaître se trouve rétablie d'une façon immédiate, comme une opposition qui a une valeur et qui contient la vérité (3), c'est là le côté erroné de cette doctrine que nous avons examiné précédemment (4).

Nous avons aussi montré plus haut (§ 192 : Cf. § 204, Rem.) relativement à la médiation qui constitue l'élévation de l'esprit à Dieu, qu'on doit surtout considérer le moment de la négation par lequel le contenu essentiel du point de départ s'affranchit de sa finité, et se produit dans sa liberté. Ce moment qui sous sa forme logique n'a qu'une valeur abstraite, reçoit ici sa signification la plus concrète. Le fini d'où l'on part ici, c'est la conscience de soi sociale dans sa réalité (5). La négation par laquelle le fini élève son esprit

(1) *Zweckmässige Thätigkeit.*

(2) *Blossen Sollen : un simple devoir être.*

(3) Le texte dit : *qui est vraie et valable (wahr und gültig)*, c'est-à-dire comme une opposition qui n'est pas effacée par une vérité ou réalité supérieure, qui ici est précisément cette élévation à Dieu.

(4) § 51. Remarque.

(5) *Das reelle sittliche Selbstbewusstseyn ; la consience de soi sociale, réelle*, c'est-à-dire la conscience de soi sociale qui s'est complétement

à la vérité consiste à réaliser dans le monde social une connaissance purifiée de toute opinion subjective, et à affranchir la volonté de l'égoïsme des désirs. La vraie religion et la vraie religiosité ne peuvent sortir que de la moralité sociale, et elles sont cette moralité pensante, c'est-à-dire cette moralité qui entre en possession de la conscience de la libre universalité de son essence concrète. Ce n'est qu'en elle et par elle que l'idée de Dieu est saisie comme esprit libre. C'est en vain qu'on chercherait la vraie religion et la vraie religiosité hors de l'esprit social.

Mais il arrive ici ce qui arrive en général à l'égard de la pensée spéculative: nous voulons dire que dans cette génération ce qui se produit d'abord comme conséquence et comme être engendré est bien plutôt le principe premier et absolu de ce par l'intermédiaire duquel il paraît être amené ; et par suite, ici aussi, dans la sphère de l'esprit, il se présente comme le principe qui fait la vérité de ses médiations.

C'est, par conséquent, ici le lieu d'examiner de plus près le rapport de l'état et de la religion, et les opinions (1) qui ont cours sur ce sujet. — La conséquence immédiate de ce qui précède est que la moralité sociale est l'état ramené à son moment interne substantiel, moment que l'état développe et réalise, et que la religion est le principe substantiel (2) de cette moralité elle-même ainsi que de l'état. D'après ce rapport l'état s'appuie sur le sentiment so-

développée, qui a posé tout son contenu, et qui s'élève par cela même à une plus haute sphère.

(1) *Die Kategorien.* — Cette question, Hégel l'examine d'une façon encore plus spéciale et plus détaillée dans sa *Philosophie du droit*, et dans sa *Philosophie de la religion.*

(2) *Die Substantialität.*

cial (1), et celui-ci sur le sentiment religieux. Par là que la religion est la conscience de l'absolue vérité, le droit et la justice, le devoir, la loi, en un mot, tout ce qui doit être regardé comme vrai dans le monde de la libre volonté n'a de valeur qu'autant qu'il participe à cette vérité, qu'il s'y rattache et qu'il en découle. Mais la vérité sociale (2) ne saurait découler de la religion qu'autant que celle-ci est en possession de son contenu véritable, c'est-à-dire qu'elle possède la conscience de la véritable idée de Dieu. La moralité sociale est l'esprit divin qui habite la conscience de soi présente et réelle, en tant que conscience d'un peuple et des individus qui le composent. Cette conscience de soi, en se repliant de sa réalité empirique sur elle-même, et en se rendant présente à elle-même sa vérité, ne trouve dans sa croyance et dans sa conscience (3) que ce qu'elle possède dans la certitude d'elle-même (4), et dans sa réalité spirituelle. Ces deux choses ne sauraient être séparées. Il ne

(1) *Sittliche Gesinnung* : c'est-à-dire que la disposition sociale, ou à la vie sociale, — la sociabilité, — est le foudement, et comme le substrat sur lequel s'élève l'état ; qu'elle est, en d'autres termes, le moment immédiat d'où se développe l'état. C'est en ce sens que la morale sociale, la *Sittlichkeit*, c'est l'état, mais l'état ramené à son moment substantiel interne (*sein substantielles Inneres*).

(2) L'expression du texte est : *das wahrhafte Sittliche* : l'être social véritable, c'est-à-dire le droit, la justice, etc., véritables, rationnels.

(3) *Seinem Gewissen.*

(4) *Gewissheit seiner selbst.* Nous avons déjà vu plus haut, p. 311, que Hégel emploie indistinctement *Gewissen* et *Gewissheit* pour désigner la même chose. Nous avons traduit *Gewissheit seiner selbst* par *certitude de soi-même.* Mais la certitude, ou l'affirmation de soi-même est l'affirmation de la conscience et dans la conscience. Du reste, ce qui suit et le contexte en général montrent qu'ici aussi, par ces deux termes, Hégel a voulu exprimer la même chose.

peut y avoir deux consciences, une conscience religieuse, et une conscience sociale qui diffère de celle-ci par sa valeur et par son contenu (1). Cependant, suivant la forme, c'est-à-dire pour la pensée et la connaissance (car la religion et la vie sociale sont du ressort de l'intelligence, et sont des moments de la pensée et de la connaissance) (2),

(1) Ainsi la conscience de soi, en se repliant sur elle-même (*in sich gehend*, en descendant au dedans d'elle-même, dans ses profondeurs) de la réalité empirique, se rend présente (*zum Bewusstseyn bringt* : fait tomber sous la conscience) sa vérité (*seine Wahrheit*), c'est-à-dire la vérité qui habite en elle, et qui est sa propre vérité. On a ainsi comme une double conscience, la conscience de la réalité empirique, c'est-à-dire de la sphère sociale, et la conscience de la vérité, c'est-à-dire de la vérité absolue en tant que vérité religieuse, et, par suite, en tant que croyance. Or, ces deux consciences ne sont pas deux sphères, ou deux moments de la conscience de soi, ou, pour mieux dire, de *cette* conscience de soi, c'est-à-dire de la conscience de soi telle qu'elle est ici, au point de vue auquel nous sommes placés ; de telle façon qu'en allant de la sphère empirique à la sphère de la vérité, la conscience de soi ne sort pas d'elle-même, et ne trouve pas dans sa croyance un monde, un objet qui lui est étranger, mais un objet qui est son propre objet, qu'elle affirme en s'affirmant elle-même, ou, comme a le texte, qu'elle trouve dans la certitude d'elle-même et dans sa réalité spirituelle. — Hégel désigne par le nom de *réalité empirique* la sphère sociale, entendant par là non que l'idée ou la vérité n'est pas dans l'être social, mais qu'elle y est empiriquement, d'une façon extérieure et représentative ; tandis que, dans la conscience religieuse, elle existe comme vérité une et absolue, bien qu'elle existe encore sous forme de croyance.

(2) *Sind ein Denken und Wissen* : *sont une pensée et un savoir.* — Ainsi l'état et la religion ont un intérêt commun, et il n'y a pas deux consciences entièrement différentes (*entièrement* n'est pas dans le texte, mais il résulte clairement du contexte), une conscience politique qui diffère entièrement par son contenu et par ses éléments constitutifs (*dem Gehalt und Inhalt nach*) de la conscience religieuse. Mais, dit Hégel, suivant la forme, c'est-à-dire pour la pensée et la connaissance, le contenu religieux exprime une plus haute vérité que le contenu po-

c'est dans le contenu de la religion en tant que vérité pure qui est en et pour soi, et par suite en tant que vérité suprême que réside la sanction de la moralité sociale, moralité qui est placée dans le cercle de la réalité empirique. Et ainsi c'est dans la religion que la conscience trouve le fondement de la société et de l'état. C'est une erreur monstrueuse de notre temps que de considérer ces deux choses qui sont inséparables comme pouvant être séparées, et d'aller même jusqu'à vouloir les placer l'une à côté de

litique, car la religion et la vie sociale sont du ressort de l'intelligence, — sont des êtres intelligibles, et elles constituent une pensée et une connaissance. On pourra croire à la première vue que Hégel a voulu dire par là que le contenu de la religion et le contenu de la vie sociale ne sont qu'une seule et même chose, et que le contenu de la religion n'est supérieur à celui de la vie sociale que par la forme. Mais, par forme, Hégel entend la forme absolue, c'est-à-dire l'idée, et l'idée en tant que pensée, et surtout en tant que pensée philosophique. Voilà pourquoi, pour préciser sa pensée, il ajoute non-seulement que le contenu de la religion renferme une plus haute vérité *pour la pensée et la connaissance*, mais que la religion et l'état sont des *pensées* et des *connaissances*. Or, cette forme, ou cette pensée n'est pas seulement forme, mais forme et contenu, ou, pour mieux dire, l'unité de la forme et du contenu. Car la forme absolue est la forme qui a absolument formé le contenu, et qui est par cela même le contenu. C'est ainsi que l'idée est l'idée une et absolue. Par conséquent, ce que Hégel a voulu dire c'est que la religion et l'état ont des points de contact et un terrain commun, mais que dans ce rapport la religion est dans l'ordre des idées, ou en son idée supérieure à l'état, et qu'elle est telle surtout pour et dans la forme, ou pensée absolue, c'est-à-dire dans l'idée philosophique. Car l'idée philosophique, ou de la philosophie est cette idée une et systématique en laquelle les autres idées trouvent leur vérité et leur démonstration absolue ; de telle sorte que ce n'est ni la religion ni l'état qui peuvent s'entendre et se démontrer eux-mêmes, et qui peuvent entendre et démontrer leur vérité, mais c'est la philosophie qui seule peut les entendre et les démontrer. Voy. ci-dessous.

l'autre dans un état d'indifférence réciproque. Ainsi quand on vient à rapprocher la religion et l'état on considère ce dernier comme existant par lui-même, et comme reposant sur une force et sur un pouvoir indépendants, tandis que la religion ne constituerait qu'un élément subjectif de l'individu, élément qui vient s'ajouter à l'état seulement pour l'affermir, et comme quelque chose de purement désirable (1), de telle façon qu'il est indifférent qu'elle soit dans l'état, et que la moralité de ce dernier, c'est-à-dire le droit et la législation peuvent très-bien subsister par eux-mêmes et en s'appuyant sur leur propre base. Dans cette indivisibilité de l'état et de la religion que nous venons d'indiquer, il est bon de montrer comment la scission se produit du côté de la religion. Cette scission concerne d'abord la forme, c'est-à-dire le rapport de la conscience de soi avec le contenu de la vérité. Comme ce contenu est la substance en tant qu'esprit divin qui habite et anime la réalité de la conscience de soi, celle-ci trouve en lui la certitude d'elle-même et sa liberté. Mais bien que le contenu virtuel de la religion soit l'esprit absolu, il se peut qu'un élément de servitude se glisse du côté de la forme dans la conscience. Et, pour en citer un exemple, cette scission de la forme et du contenu, nous la trouvons dans la religion chrétienne elle-même. En effet, bien que pour elle l'élément naturel ne constitue pas le contenu de l'être divin, et qu'il n'entre même pas comme moment dans ses éléments constitutifs, mais que Dieu soit ce contenu qui ne peut être saisi qu'en esprit et en vérité, nous voyons cependant la religion ca–

(1) *Wunschenswerthes* : et non comme nécessaire.

tholique placer et comme fixer dans la réalité cet esprit en face de l'esprit qui a conscience de lui-même (1). Ainsi Dieu y est offert dans l'hostie à l'adoration des fidèles comme une chose extérieure, tandis que dans l'église luthérienne l'hostie comme telle ne reçoit sa consécration, et ne devient le Dieu présent que dans la jouissance, c'est-à-dire dans la suppression de ce qu'il y a d'extérieur en elle, et dans la foi, c'est-à-dire dans l'esprit libre et qui a conscience de lui-même. C'est de ce rapport fondamental qui n'est qu'un rapport extérieur que dérivent tous les autres rapports également extérieurs, et où pénètrent la superstition et la servitude de l'esprit. C'est ainsi qu'on a un état laïque qui reçoit la science des choses divines, et la direction de la volonté et de la conscience d'un autre état, lequel, à son tour, ne se met pas en possession de cette science par la simple vertu de l'esprit, mais qui pour l'acquérir doit recevoir une consécration extérieure. Et elle n'a pas d'autre origine cette prière qui n'est qu'un simple mouvement des lèvres, ou qui est un acte qui se passe hors de l'esprit (2), en ce que le sujet au lieu de s'adresser directement à Dieu, s'adresse à un autre objet, pour que sa prière soit entendue, qu'il s'adresse, voulons-nous dire, à une image miraculeuse, et même à des os, et qu'il attend des choses merveilleuses par leur intermédiaire. Qu'on y ajoute la doctrine qui, au lieu d'attribuer l'acquisition de la justice et du mérite à l'action, l'attribue aux œuvres extérieures, et qui va jusqu'à admettre que ces œuvres on peut

(1) Car l'esprit absolu n'est pas dans la religion en tant qu'esprit absolu en et pour soi, mais seulement en soi, virtuellement.

(2) *Geistlose Beten.*

les transmettre aux autres, et l'on verra comment tous ces enseignements enchaînent l'esprit à l'existence extérieure (1), où sa notion se trouve obscurcie et viciée dans sa plus intime essence, et où le droit, la justice, la moralité, la conscience, la responsabilité et le devoir sont frappés dans leur racine.

A ce principe et à ses conséquences qui asservissent l'esprit dans la sphère religieuse correspondent nécessairement des constitutions et des législations qui asservissent l'esprit dans la sphère du droit et de la moralité sociale, et engendrent l'injustice et l'immoralité dans l'état. Ainsi l'on a été conséquent, lorsqu'on a élevé si haut la religion catholique comme celle qui seule peut assurer la stabilité des gouvernements, ce qui s'applique en réalité aux gouvernements dont l'existence se lie à des institutions fondées sur l'asservissement de l'esprit, de l'esprit qui est fait pour être moralement et socialement libre, c'est-à-dire à des institutions fondées sur l'injustice, et à un état de dépravation sociale et de barbarie. Mais ces gouvernements ignorent que leur puissance redoutée a pour base le fanatisme, et que le fanatisme ne demeurera soumis, et ne se tournera pas contre eux qu'aussi longtemps qu'ils demeurent eux-mêmes sous le joug de l'immoralité et de l'injustice. Car il y a aussi une autre puissance dans l'esprit. En face de cette vie extérieure et brisée (2), la conscience se con-

(1) *Alles dieses bindet den Geist unter ein Ausser-sich-seyn* : tout lie l'esprit à l'extériorité, cela fait que l'esprit est hors de lui-même.

(2) *Gegen jenes Aussersich und Zerrissenseyn* : en face et contre *cet être hors de soi* (dont il est question ci-dessus) *et cet être brisé* ; car l'esprit asservi est comme brisé, dispersé dans l'existence extérieure, et il n'y a pas la concentration en lui.

centre dans sa réalité interne et libre, et éveille dans l'esprit des gouvernements et des peuples la sagesse du monde, c'est-à-dire la sagesse touchant ce qu'il y a d'absolument juste et de rationnel dans la réalité. C'est avec raison qu'on a appelé sagesse du monde l'œuvre de la pensée, et, d'une façon plus déterminée, la philosophie; car la pensée rend présente la vérité contenue dans l'esprit, la transporte dans le monde, et lui communique ainsi une libre existence dans sa réalité et en elle-même.

Par là le contenu revêt une tout autre forme. La conséquence qu'amène pour le contenu de la moralité sociale l'asservissement de la forme, c'est-à-dire de la connaissance, et de la subjectivité, c'est que l'on représente ce contenu comme n'étant pas inhérent à la conscience de soi, comme étant séparé d'elle, de telle sorte qu'il ne saurait être véritablement qu'en se posant d'une façon négative en face de sa réalité (1). C'est cette fausse moralité sociale (2) qu'on appelle sainteté. Mais l'esprit divin en descendant dans la réalité y fait descendre la liberté, et par là il fait de cette sainteté ce qu'elle doit être dans le monde, c'est-à-dire une sainteté pénétrée par la moralité sociale. C'est ainsi que le vœu de chasteté est remplacé par le mariage, et par l'institution la plus haute dans cette sphère de la vie humaine, la famille; — que le vœu de pauvreté (vœu

(1) En effet, si ce contenu n'est pas inhérent à la conscience de soi, ce sera un contenu, un objet qui ne se posera que d'une façon négative en face de sa réalité, c'est-à-dire de la réalité de la conscience de soi.

(2) Le texte a : *in dieser Unwahrheit heisst der sittliche Gehalt ein Heiliges* : littéralement : *dans cette non-vérité* (dans cette fausse forme de l'existence), *la valeur morale* (sociale) *est appelée une chose sainte.*

qui s'applique à l'acquisition de la propriété et de la richesse contre la sainteté de la pauvreté et de la fainéantise qui en est la conséquence; par la moralité de l'obéissance qu'on doit au droit de l'état contre la sainteté de l'obéissance qui s'exerce en dehors du droit et du devoir, et dans la servitude de la conscience. Avec le besoin du droit et de la vie sociale, ainsi qu'avec le sentiment de la libre nature de l'esprit naît la lutte de ce dernier contre une religion qui veut l'asservir. Et il ne sert de rien que la loi et l'état soient conformes au droit et rationnellement ordonnés, si on laisse subsister dans la religion ce principe de servitude. Car il y a là deux choses incompatibles; et c'est une prétention absurde que de vouloir assigner à l'état et à la religion deux domaines séparés dans l'attente de les voir dans leur différence vivre en paix l'un à côté de l'autre, et ne pas s'engager dans des luttes et des querelles. Les principes sur lesquels repose la liberté sociale ne peuvent être que des principes abstraits et superficiels, et les institutions qu'on en dérive ne sauraient se maintenir là où l'on entend si peu la nature de la religion, qu'on ignore que les fondements rationnels de la réalité trouvent leur plus haute confirmation dans la vie religieuse, et dans le lien qui les rattache à la conscience de la vérité absolue. Que l'on suppose une législation, pour ainsi dire *à priori*, de quelque façon d'ailleurs qu'elle puisse s'établir, fondée sur des principes rationnels, mais en opposition avec les principes de la religion nationale qui n'admet point la liberté de l'esprit. A côté de la loi il y a son application et son exécution, lesquelles sont attribuées aux individus qui composent le gouvernement comme tel, ainsi qu'aux indi-

vidus qui appartiennent aux autres branches de l'administration et qui sont fournis par toutes les classes de la société. Or c'est se faire une étrange illusion que d'imaginer que ces individus agiront exclusivement suivant l'esprit ou la lettre de la loi politique, et nullement suivant l'esprit de leur religion, où ils puisent leurs convictions les plus intimes et leurs devoirs les plus élevés. Dans cette lutte contre ce que la religion représente comme sacré, la loi de l'état apparaît comme une œuvre purement humaine; et par suite bien qu'elle ait reçu une sanction, et qu'elle soit exécutée extérieurement, elle ne pourra longtemps résister à l'opposition et aux attaques de l'esprit religieux. Voilà pourquoi la loi, lors même qu'elle a un contenu rationnel, vient se briser contre la conscience dont l'esprit diffère du sien, et qui n'a pas donné au sien sa sanction. C'est une opinion erronée et fâcheuse que celle qui est admise de nos jours, et qui consiste à croire qu'on peut changer un système politique vieilli et corrompu, sa constitution et sa législation, sans changer la religion, — qu'on peut opérer une révolution sans opérer une réformation, — que la vieille religion, ses pratiques et ses enseignements sacrés pourront s'harmoniser avec une législation qui leur est opposée et fonctionner d'accord avec elle, et qu'il suffit pour assurer la stabilité de cette législation de l'entourer de certaines garanties extérieures, telles que les chambres, comme on les appelle, et les pouvoirs qui leur sont attribués, comme le pouvoir de régler les finances (Cf. § 545, Rem.), etc. On ne doit considérer cette prétention de vouloir séparer le droit et la loi de la religion que comme un expédient, dans l'impuissance où

l'on est de pénétrer dans la profondeur de l'esprit religieux, et d'élever cet esprit à la vérité. Ces garanties fournissent des appuis bien fragiles contre la conscience des individus auxquels est confiée l'administration de la loi, et par suite de ces garanties elles-mêmes. Ce qu'il faut plutôt dire c'est que l'on tombe dans la contradiction la plus radicale et la plus violente en voulant assujettir et enchaîner la conscience religieuse à une législation dont elle ne reconnaît pas la légitimité et la vérité.

Platon aperçut la scission qui s'était opérée de son temps entre la religion existante et l'état et les conditions plus profondes qu'exigeait dans la religion et dans l'état une liberté qui allait en acquérant de plus en plus la conscience de sa nature intime. Il comprit que la vraie législation et la vie sociale véritable ont leur fondement dernier dans l'idée, dans les principes universels et absolus de la justice éternelle, et que la connaissance de ces principes est l'objet et l'œuvre de la philosophie. C'est en partant de ce point de vue qu'il fut conduit à prononcer le mot célèbre et si décrié, qu'il met en termes explicites dans la bouche de Socrate, que les peuples ne verront la fin de leurs maux que lorsqu'ils se laisseront gouverner par l'idée, et que la philosophie et la puissance de l'état se trouveront réunies en un seul et même individu. Ce qu'il y a dans cette doctrine platonicienne c'est que l'idée, qui en soi est bien la pensée libre qui se détermine elle-même, ne saurait non plus arriver à la conscience que sous forme de pensée (1), en ce qu'elle est un contenu

(1) C'est-à-dire sous forme d'idée en tant que pensée ; ou, ce qui revient au même, de pensée en tant qu'idée, ou, si l'on veut aussi, d'idée-pensée.

qui ne saurait posséder toute sa vérité qu'en s'élevant à l'universel, et en se produisant dans la conscience sous sa forme la plus abstraite (1).

Pour comparer d'une façon plus déterminée ce point de vue platonicien avec le point de vue sous lequel nous considérons ici l'état dans son rapport avec la religion, il faut rappeler les différences de la notion qui se rapportent essentiellement à ce point. La première différence consiste en ce que dans les choses de la nature leur substance, le genre, diffère de leur existence où il se trouve comme sujet. Mais cette existence subjective du genre diffère de celle que le genre ou l'universel en général, en tant qu'universel comme tel et pour soi, reçoit ensuite dans la pensée représentative (2). Cette individualité ultérieure, — ce fond sur lequel s'élève la libre existence de la substance universelle, c'est l'individualité identique de l'esprit pensant (3). Le contenu des choses naturelles n'a pas en lui-même la forme de l'universel et de l'essence; et son individualité n'est pas elle-même la forme, que seule la pensée subjective pour soi, possède et qui donne, dans la philosophie, à ce contenu universel, son existence propre et distincte (4).

(1) *Abstraite* dans le sens où ce mot est parfois employé par Hégel, c'est-à-dire dans le sens de *pur de tout élément sensible*.

(2) *Dem Vorstellenden Denkenden.*

(3) *Das Selbst des denkenden Geistes* : l'individualité identique, l'unité de l'esprit pensant en général, de la pensée représentative, où le genre, ou l'universel existe pour soi, tandis qu'il n'existe qu'en soi ou virtuellement dans la nature.

(4) Le texte a son : *Existenz für sich giebt* : qui donne dans la philosophie à ce contenu *l'existence pour soi*. C'est-à-dire que la pensée philosophique n'est plus la simple pensée représentative ou la pensée en général, mais la pensée absolue où ce contenu général (*allgemeine*

La nature humaine (1), au contraire (2), est l'esprit libre lui-même, et elle atteint à l'existence dans la conscience de soi (3). Cette nature absolue, l'esprit dans sa réalité concrète est précisément cet esprit dont la forme, la pensée, fait aussi le contenu. C'est à ce haut degré de la conscience spéculative de cette détermination que s'est élevé Aristote par sa notion de l'entéléchie de la pensée, qui est νοήσις τῆς νοήσεως, dépassant par là l'idée platonicienne, — le genre, l'élément substantiel des choses (4). Mais la pensée contient surtout, et cela en vertu de la détermination que nous venons d'indiquer (5), tout aussi bien l'être-pour-soi immédiat de la subjectivité, que

Gehalt) trouve sa vraie existence pour soi, existe dans son unité et dans l'unité. Cette pensée est une pensée subjective, mais une pensée subjective pour soi, c'est-à-dire une pensée qui enveloppe l'objet, et qui, parconséquent, et, pour parler avec plus de précision, est l'unité du sujet et de l'objet. Cette pensée est aussi la forme, mais la forme qui ne fait qu'un avec le contenu, et qui est le contenu, comme il est dit explicitement ci-dessous.

(1) L'expression dn texte est *der menschliche Gehalt*, c'est-à-dire ce qui fait la valeur, le trait distinctif, la nature propre de l'homme.

(2) A la différence des choses de la nature.

(3) *In seinem Selbstbewusstseyn :* dans *sa* conscience de soi, c'est-à-dire que la nature humaine en tant qu'esprit libre atteint à son existence, à sa réalité, non dans la simple conscience, mais dans la conscience de soi ; et non-seulement dans la conscience de soi, mais *dans sa* conscience de soi, ce qui exprime d'une façon plus exacte l'unité de l'esprit et de cette existence de l'esprit. Du reste, ce qui suit détermine plus exactement encore le sens de ce passage,

(4) *Die Gattung*, *das Substantielle*.

(5) C'est-à-dire de cette détermination suivant laquelle l'esprit est conscience de soi, ou pensée subjective, mais pensée subjective pour soi, ou bien encore la forme qui ne fait qu'un avec son contenu, — la pensée de la pensée. Voy. plus loin § 567 et § 572.

l'universel; et l'idée véritable de l'esprit concret en lui-même (1) est précisément l'idée qui est essentiellement tout aussi bien dans l'une de ses déterminations, dans la conscience subjective, que dans l'autre, dans l'universel, et qui constitue dans l'une comme dans l'autre le même contenu substantiel. Cependant cette forme (2) comprend (3) le sentiment, l'intuition et la représentation, et il faut que la conscience de l'idée absolue se produise suivant le temps d'abord dans ces moments, et qu'elle y soit dans sa réalité immédiate comme religion, avant d'être comme philosophie. Celle-ci se développe et s'élève sur la religion comme sur son fondement (4), ainsi que nous en offre un exemple la Grèce où la philosophie est venue après la religion, et où la philosophie a accompli son œuvre précisément parce qu'elle a saisi et complétement développé dans le cercle déterminé de sa nature essentielle le principe de l'esprit qui s'était manifesté d'abord dans la religion. Cependant la philosophie grecque ne pouvait prendre qu'une position hostile vis-à-vis de sa religion, et l'unité de la pensée, et la substantialité de l'idée ne pouvaient que combattre cette multitude de dieux et ces créations légères et frivoles engendrées par l'imagination poétique. La forme dans sa vérité infinie, la subjectivité de l'esprit ne se montra d'abord que comme une pensée subjectivement

(1) *In sich concrete Geist :* l'esprit qui possède en lui-même, et au dedans de lui-même, la plénitude de son existence.

(2) *Jener Form :* la forme dont il est question ci-dessus, qui est la pensée subjective pour soi en général.

(3) Comme moments de cette pensée subjective pour soi en général, le sentiment, l'intuition, etc.

(4) *Grundlage.*

libre qui n'est pas encore identique avec la substantialité même, de telle sorte que celle-ci n'y est pas encore saisie comme esprit absolu. Ainsi la religion a bien pu apparaître pour la première fois comme purifiée par la pensée pure qui est pour soi, par la philosophie, et comme ne pouvant l'être que par elle. Mais la forme immanente à la substance contre laquelle la philosophie grecque a dirigé ses attaques, est cette imagination poétique (1). L'état grec, sorti lui

(1) *Jene dichtende Phantasie* : l'imagination dont il est question ci-dessus. — La philosophie grecque ne s'est pas élevée à l'unité, à cette unité où l'idée existe et se pense comme sujet-objet, et où elle est cette idée ou pensée, non d'une façon abstraite et indéterminée, mais d'une façon concrète et déterminée, c'est-à-dire en posant et en développant sa nature, sa forme et son contenu. En d'autres termes, la philosophie grecque n'a pas pensé l'idée dans son unité systématique. C'est ce que Hégel exprime en peu de mots (car c'est là un point qu'il a établi dans son *Histoire de la philosophie*), en disant que dans la philosophie grecque la subjectivité de l'esprit n'est pas devenue identique avec la substantialité, ou, comme il dit plus haut, avec le genre, l'universel, l'être substantiel (*das Substantielle*), de telle sorte que cette substantialité demeure à l'état de simple substantialité, c'est-à-dire à l'état d'un élément extérieur, virtuel et indéterminé, et ne s'élève pas à l'esprit absolu. Elle est *une pensée de la pensée* abstraite et indéterminée. Par suite de cette indétermination et de cette absence d'unité concrète et systématique, la philosophie grecque ne pouvant s'élever à l'idée de la religion et déterminer cette idée comme un moment du tout, dut prendre une attitude hostile vis-à-vis de la religion, ou, pour mieux dire, de la religion grecque, œuvre de l'imagination poétique. Ce combat de la pensée philosophique contre la religion, ou, comme nous dirions, cette critique philosophique de la religion, cette exégèse, fut sans doute une première épuration de la religion par la philosophie. Mais cette épuration n'eut, et ne pouvait avoir qu'un résultat négatif, c'est-à-dire elle ne pouvait avoir pour résultat que la négation de la religion grecque, et de cette imagination poétique qui était la forme qu'avait revêtue l'esprit religieux, ou qui, suivant l'expression du texte, était immanente à l'être substantiel, c'est-à-dire à l'être substantiel, ou à la substantialité en

aussi, comme la philosophie, mais plus tôt qu'elle, de la religion, exprime sous forme de corruption la façon exclusive dont il réalise son idée virtuellement vraie (1). Platon reconnut avec les penseurs de son époque cette corruption de la démocratie, et ce qu'il y a d'exclusif dans le principe démocratique, et il mit en lumière le principe substantiel de l'état, mais il ne sut pas introduire dans son idée de l'état la forme infinie de l'esprit subjectif, forme qui ne pouvait se manifester à son esprit (2). C'est ce qui fait qu'il n'y a pas de liberté subjective dans son état (§ 504. Rem.; 514 et suiv.). La vérité qui doit faire la vie de l'état, qui doit l'organiser, et le gouverner, Platon ne l'a saisie que sous la forme de vérité pensée (3), sous la forme de la philosophie. D'où ce mot, qu'aussi longtemps que les philosophes ne gouverneront pas les états, ou que ceux qu'on appelle aujourd'hui rois et chefs des nations ne cultiveront pas sérieusement la philosophie,

tant qu'esprit religieux. Ce ne fut donc pas une épuration de laquelle pouvait se dégager l'idée de la religion.

(1) La vraie idée de l'état ne pouvait exister que virtuellement (*an sich*) dans l'état grec par cela même qu'elle n'y existait que d'une façon exclusive. Et cette façon exclusive, ou cette exclusivité (*Einseitigkeit*), l'état grec l'exprime (*darstellt*, représente) sous forme de corruption, — *als Verdorbenheit* — en se corrompant.

(2) *Noch vor seinem Geiste verborgen war : qui était encore cachée à son esprit*. Hégel veut dire que non-seulement l'esprit de Platon, mais l'esprit de son époque, dont Platon était le plus haut représentant, et, par suite, l'esprit en général ne pouvait pas encore saisir cette forme.

(3) *Der gedachten Wahrheit :* de la vérité pensée, non dans sa réalité concrète et absolue, mais d'une façon abstraite. Ce sens ressort tout aussi bien de ce qui précède touchant la philosophie grecque que de ce qui suit.

ni les états, ni le genre humain ne pourront guérir de leurs maux, et l'idée de sa république ne sera pas même regardée comme possible, et ne pourra voir la lumière du soleil. Il ne fut pas donné à Platon de s'élever à ce point où il aurait pu dire qu'aussi longtemps que la vraie religion ne se manifesterait pas dans le monde, et ne gouvernerait pas les états, le vrai principe de l'état ne pourrait pénétrer dans la réalité, comme il ne pourrait non plus être pensé de façon à saisir l'idée véritable de l'état, c'est-à-dire de l'identité de la substance sociale et de la liberté de la conscience de soi (1). C'est seulement dans ce principe, principe qui fait que l'esprit connaît son essence, qu'il est en soi absolument libre, et qu'il a sa réalité dans l'activité qui opère sa délivrance, c'est seulement dans ce principe que résident la possibilité et la nécessité de l'union de l'état, de la religion et de la philosophie ; c'est, en d'autres termes, dans et par ce principe que s'accomplit la conciliation de la réalité en général avec l'esprit, de l'état avec la conscience

(1) Le texte dit : *der substantiellen Sittlichkeit, mit welcher die Freiheit des für-sich-seyenden Selbstbewusstseyns identisch ist ;* littéralement : *de la moralité sociale substantielle avec laquelle la liberté de la conscience de soi, qui est pour soi, est identique.* Le terme *substantiel* doit être entendu dans le sens expliqué plus haut (p. 447), dans le sens, voulons-nous dire, de genre, de général, de côté objectif. Ainsi, moralité sociale, ou sociabilité, équivaut ici à l'expression *substance sociale* par laquelle nous avons rendu *substantiellen Sittlichkeit.* La substance sociale est le genre et comme le substrat général et objectif sur lequel s'élève la vie sociale. La conscience de soi sociale représente le côté subjectif, la subjectivité de l'esprit, comme il est dit plus haut. L'idée véritable de l'état réside dans l'unité et la compénétration de ces deux côtés. Sur l'expression *conscience de soi qui est pour soi*, voy. ci-dessous, page suivante.

religieuse, et avec la philosophie. Par là que la subjectivité qui est pour soi est absolument identique avec l'universalité substantielle, la religion comme telle, ainsi que l'état comme tel, contiennent, en tant que formes où existe ce principe, l'absolue vérité, de telle façon que cette vérité, en existant comme philosophie, n'existe aussi que dans une de ses formes. Mais la religion en se développant (1) développe elle aussi les différences contenues dans l'idée (§ 567 et suiv.); ce qui fait qu'elle peut (ou, pour mieux dire, que son existence doit) apparaître dans son premier moment immédiat, et par cela même exclusif, et qu'elle doit descendre dans l'existence extérieure et sensible, et par suite se corrompre et amener l'asservissement de l'esprit, et le renversement de la vie politique. Cependant ce principe (2) possède l'élasticité infinie de la forme absolue (3) à l'aide de laquelle il triomphe de cette corruption de ses déterminations formelles, et de celle que ces déterminations amènent dans le contenu, et opère la réconciliation de l'esprit avec lui-même (4). C'est ainsi que la conscience religieuse et la conscience politique ont fini par

(1) *In der Entwickelung ihrer selbst : dans le développement d'elle-même*, de son idée.

(2) Le texte a : *das Princip : le principe*, c'est-à-dire le principe dont il est question ci-dessus, — l'unité de la substance sociale et de la conscience de soi, ou, ce qui revient au même, de la subjectivité qui est pour soi, et de l'universalité ou généralité (sociale) substantielle.

(3) C'est-à-dire de l'idée ou esprit absolu, qui est la forme et le contenu de la philosophie.

(4) *In ihm selbst :* en lui-même : c'est-à-dire que la déchéance, comme la réconciliation (*Versöhnung*), ont lieu dans l'esprit lui-même, ou, pour mieux dire, elles constituent l'être et la vie même de l'esprit.

se réunir en un seul principe dans la conscience protestante, c'est-à-dire dans l'esprit libre qui se connaît dans sa raison et dans sa vérité. La constitution et la législation d'un état, ainsi que leur mise en œuvre, ont pour contenu le principe et le développement de la moralité sociale, laquelle émane et ne peut émaner que de la vérité religieuse ramenée à son principe originaire (1), et par là à la réalité de sa nature. C'est ainsi que la moralité de l'état et la spiritualité religieuse se prêtent une garantie mutuelle et solide.

(1) C'est-à-dire à son idée, et à son idée telle qu'elle est dans la forme absolue ou idée philosophique. Car c'est de l'idée de la religion comme de l'idée de l'état, et de leur rapport également idéal, qu'il s'agit ici.

TROISIÈME PARTIE DE LA PHILOSOPHIE DE L'ESPRIT.

ESPRIT ABSOLU.

§ 554.

La notion de l'esprit a sa réalité dans l'esprit (1). Pour que celle-ci s'identifie avec la première, en tant que connaissance de l'idée absolue, il faut que l'intelligence libre en soi le devienne dans sa réalité en s'élevant jusqu'à sa notion (2), et qu'elle revête une forme qui soit adéquate à cette dernière. On doit considérer l'esprit subjectif et l'esprit objectif comme la voie sur laquelle se développe et se forme ce côté de la réalité, ou de l'existence.

§ 555.

L'esprit absolu est tout aussi bien l'identité qui est éternellement en elle-même que l'identité qui revient, et qui est revenue sur elle-même; c'est la substance une et universelle en tant que substance spirituelle; c'est le jugement où l'esprit est en lui-même et dans un savoir pour lequel la substance est comme substance spirituelle (3). La religion, comme on peut appeler d'une façon générale cette sphère

(1) C'est-à-dire que l'esprit dans sa notion, et en tant qu'esprit immédiat et virtuel ne se réalise pas, n'a pas sa réalité hors de lui-même, mais au dedans de lui-même.

(2) Laquelle n'est plus la simple notion, mais la notion réalisée de l'esprit, ou l'esprit dans sa réalité absolue, ou, ce qui revient ici au même, l'idée absolue.

(3) Le texte a : *die Eine und allgemeine Substanz als geistige, das Urtheil in sich und ein in Wissen, für welches sie als solche ist* : littérale-

suprême de l'esprit (1), doit être considérée tout aussi bien comme ayant son point de départ et son siége dans le sujet, que comme émanant objectivement de l'esprit absolu, qui en tant qu'esprit est dans sa communauté (2).

ment : *la substance une et universelle en tant que (substance) spirituelle, le jugement en soi et en un savoir, pour lequel (jugement) elle (la substance) est comme telle* (comme substance spirituelle-*geistige*). — Ainsi l'esprit absolu est l'esprit qui se développe au dedans de lui-même. Par conséquent, sa réalité est identique avec sa notion (paragraphe précédent). Par conséquent encore, il demeure identique avec lui-même dans sa notion, ou dans ses moments immédiats et virtuels, tout aussi bien que dans ses moments médiats et pour soi ; ou, comme a le texte, il est à la fois l'identité qui est éternellement en elle-même (*in sich*), et l'identité réfléchie, l'identité qui non-seulement revient sur elle-même, c'est-à-dire qui se développe pour atteindre un but, mais qui est aussi revenue sur elle-même, c'est-à-dire qui a atteint son but. Maintenant, cette identité est la substance une et universelle, non en tant que simple substance, mais en tant que substance spirituelle. Par conséquent, cette identité concrète, ou cette substance spirituelle est *le jugement en soi* (*in sich*) *et dans un savoir* (*und in ein Wissen*), c'est-à-dire est ce jugement, cette scission absolue où l'esprit est, d'un côté, en lui-même, dans sa notion, dans son immédiatité, dans son être, et, de l'autre côté, dans un savoir, dans ce savoir, dans cet acte suprême de la pensée où il est et se saisit comme esprit absolu. *La substance est comme telle*, c'est-à-dire comme substance spirituelle *pour ce jugement :* c'est-à-dire que l'esprit est tout entier dans et pour ces deux moments, et qu'il est aussi leur unité.

(1) Cela pour simplifier la question, bien que cette sphère soit aussi la sphère de l'art et de la philosophie. C'est aussi pour cette raison que dans la remarque du § 553, Hégel a principalement examiné le rapport de l'état et de l'église, bien que la question considérée dans sa généralité contienne aussi le rapport de l'état avec l'art et la philosophie.

(2) *In seiner Gemeinde.* C'est un développement et comme un exemple des considérations théoriques qui précèdent. Car la religion, ou l'esprit religieux, est ce jugement, cette unité concrète de deux moments, du sujet, ou de l'esprit subjectif et croyant, et de l'esprit objectif et absolu. La religion est l'esprit absolu qui apparaît et vit dans sa communauté, dans la croyance des fidèles.

Remarque.

Qu'ici et qu'en général la croyance ne soit pas opposée à la science, mais qu'elle soit plutôt un savoir, et qu'elle ne soit qu'une forme de ce dernier, c'est ce que nous avons remarqué plus haut § 63, Rem.—De nos jours on s'inquiète fort peu de la connaissance de Dieu et de sa nature objective. En revanche on parle beaucoup de religion et de son existence dans le sujet, et ce qu'on demande c'est qu'on ait de la religion, ce n'est pas la vérité comme telle. Ce point de vue contient du moins cette vérité que Dieu doit être conçu comme esprit dans sa communauté.

§ 556.

La conscience subjective de l'esprit absolu contient essentiellement un processus dont l'unité immédiate et substantielle est la croyance dans le témoignage de l'esprit en tant que certitude de la vérité objective. La croyance qui contient cette unité immédiate, et qui la contient comme une de ces déterminations opposées (1) s'élève à la contemplation (2) qui est implicitement ou explicitement le culte, c'est-à-dire elle s'élève à ce processus qui, en supprimant l'opposition, amène la délivrance spirituelle. Celle-ci, par cette médiation, démontre la première certi-

(1) *Jener unterschiedenen Bestimmungen : de ces déterminations différentes ci-dessus*, c'est-à-dire dont il est question dans les paragraphes précédents.

(2) *Andacht :* la contemplation de l'idéal.

tude, et atteint à sa détermination concrète, c'est-à-dire à la réconciliation, à la réalité de l'esprit (1).

A.

ART.

§ 557.

La forme de ce savoir (2) contient, en tant que forme immédiate (c'est le moment de la finité de l'art), deux aspects. D'une part, elle tombe et se disperse (3) dans une œuvre qui a une existence extérieure ordinaire (4), dans un sujet qui la produit ainsi que dans un sujet qui la contemple et l'honore; d'autre part, elle est l'intuition et la représentation concrètes de l'esprit virtuellement absolu en tant qu'idéal (5), c'est-à-dire, elle est l'intuition et la représen-

(1) C'est-à-dire qu'en supprimant l'opposition ce processus réalise et démontre (*bewährt*), en la réalisant, la première certitude (*jene erste Gewissheit*), la certitude immédiate et virtuelle qui est contenue dans la croyance, et atteint ainsi à la détermination concrète de cette certitude, détermination qui contient la réconciliation de l'esprit avec lui-même, et sa réalité absolue.

(2) *Wissens.* L'art, en effet, est un savoir, et la première forme, la forme la plus immédiate du savoir absolu; de cette contemplation et de ce processus qui élève la croyance à la certitude et à la connaissance absolue (paragraphe précédent).

(3) *Zerfällt.*

(4) *Ausserlichem gemeinem Daseyn.*

(5) *Die concrete Anschauung und Vorstellung des an sich absoluten Geistes als des Ideals :* c'est une intuition et une représentation *concrète*, par là même que c'est l'intuition et la représentation de l'absolu. Mais, par cela même que ce n'est qu'une intuition et qu'une représentation de l'absolu, l'absolu n'est dans l'œuvre d'art qu'en soi, il n'y est pas

tation d'une forme concrète qui prend sa naissance dans l'esprit subjectif, et où l'élément naturel immédiat (1), n'est que le règne de l'idée, et un signe que pour exprimer l'idée; la famille imaginative (2) transfigure de telle façon que la forme ne représente rien autre chose que l'idée. C'est là la forme de la beauté (3).

en et pour soi; il n'y est, en d'autres termes, qu'en tant qu'idéal — (*Ideal* qu'il ne faut pas confondre avec l'*idée*). Car l'idéal est précisément cette existence immédiate et sensible de l'idée absolue en tant qu'idée absolue. Voyez paragraphe suivant.

(1) *Natürliche Unmittelbarkeit*, immédiatité naturelle.

(2) *Einbildenden Geist* : *l'esprit imaginatif*, l'esprit qui se crée des images, des figures : expression plus exacte, en ce que ce n'est pas la faculté purement imaginative qu'on a ici, mais l'esprit absolu qui se sert de cette faculté comme d'un moment subordonné, et qui se crée des images, c'est-à-dire qui crée des images pour lui-même et pour y être comme esprit absolu.

(3) *Die Gestalt der Schönheit*. *Gestalt* n'est pas exactement rendu par *forme*, si l'on prend ce mot dans son acception ordinaire, car *Gestalt* implique aussi le contenu. Il serait donc plus exact de traduire *Gestalt der Schönheit* par *éléments constitutifs* de la beauté. — Ainsi la beauté est le premier degré, la forme immédiate de l'esprit absolu, en tant qu'esprit absolu, c'est-à-dire non en tant que simple raison, ou en tant qu'état, etc., mais en tant qu'esprit qui est, et se sait lui-même comme esprit absolu. C'est cette immédiatité qui fait la finité de l'art, c'est-à-dire qui fait que l'absolu n'est pas dans l'art d'une façon adéquate à sa nature. Cette immédiatité est, pour ainsi dire, double. Car d'abord l'œuvre d'art est une œuvre sensible qui rentre dans le cercle des existences extérieures ordinaires, et qui, comme toute autre existence de cette espèce, est engendrée ou honorée (*verhert*) par un sujet. Cette existence extérieure est transfigurée, il est vrai, par l'idée qui ne fait d'elle qu'un simple signe, c'est-à-dire une existence extérieure qui n'a plus de signification par elle-même ou dans son immédiatité naturelle, comme dit le texte, mais qui n'a que la signification que lui communique l'idée. Cependant, par ce côté aussi l'immédiatité se glisse dans l'œuvre d'art. Car l'idée qui transfigure ainsi cette existence est l'idée

§ 558.

Dans la beauté l'élément sensible et extérieur, la forme de l'immédiatité comme telle est aussi la déterminabilité du contenu et le dieu de l'art (1) joint à sa détermination spirituelle la détermination d'un élément naturel, ou d'une existence naturelle (2) ; il contient ce qu'on a appelé unité de la nature et de l'esprit, c'est-à-dire l'unité immédiate, la forme de l'intuition, et, par conséquent, il ne constitue pas cette unité spirituelle où l'élément naturel n'est plus qu'un moment idéal, qu'un moment supprimé, et où le contenu spirituel n'est en rapport qu'avec lui-même (3). Ce n'est donc pas l'esprit absolu qui se produit dans la conscience esthétique.

§ 559.

Pour produire ses œuvres (4), l'art n'a pas seulement besoin d'un matériel extérieur qui lui est donné, matériel qui comprend aussi les images et les représentations subjectives, mais il lui faut de plus, pour exprimer le contenu spirituel, les formes de la nature avec leur signification

intuitive et représentative; c'est, en d'autres termes, l'idée qui est et se sait comme idée absolue, mais comme idée absolue dans l'intuition et la représentation. Voy. plus loin, p. 459.

(1) Le texte dit seulement : *le Dieu*, l'être divin que l'art représente.

(2) C'est un développement et une explication du paragraphe précédent.

(3) C'est à la philosophie de Schelling, nous avons à peine besoin de le faire observer, que Hégel fait allusion.

(4) Le texte dit : *Anschauungen :* intuitions.

qu'il doit deviner et avoir à sa disposition (1) (Cf. § 412). Parmi ces formes c'est la forme humaine qui est la plus parfaite et la plus vraie, parce qu'en elle seule l'esprit peut avoir son existence corporelle (2), et par suite trouver une expression sensible (3).

Remarque.

Par là tombe le principe de l'imitation de la nature dans l'art. Et il faut dire à cet égard qu'il est impossible d'arriver à aucun rapport intelligible entre l'art et un contraire aussi abstrait que la nature, tant qu'on ne prend la nature que dans son existence extérieure (4), et qu'on ne veut pas reconnaître dans les formes de la nature des signes et des caractères de l'esprit, et que l'esprit remplit de lui-même.

§ 560.

L'esprit absolu ne peut complétement se déployer dans ces formes isolées et individuelles. L'esprit de la beauté artistique est, par conséquent, l'esprit limité d'un peuple dont l'universalité virtuelle en se développant et en déterminant la richesse de son contenu tombe et se disperse

(1) *Ahnen und inne haben*. Les formes de la nature ont une signification virtuelle, et, comme on dit, un sens caché, que l'artiste doit saisir par une sorte de divination, pour les faire servir à l'expression de l'idée.

(2) *Seine Leiblichkeit : sa corporéité.*

(3) *Anschaubaren : intuitive.*

(4) *In seiner Aeusserlichkeit : dans son extériorité,* en tant que simple nature.

dans un polythéisme indéterminé (1). Par suite de la limitation nécessaire du contenu de la beauté, l'œuvre de l'esprit s'y réduit à pénétrer de lui-même l'intuition ou l'image, c'est-à-dire à quelque chose de formel; de telle façon que le contenu de la pensée ou la représentation, ainsi que la matière que ce contenu emploie pour se donner une image peuvent être tirées des sources les plus diverses, et n'être même que des éléments accidentels, sans que cependant l'œuvre cesse de présenter une certaine beauté, et d'être une œuvre d'art.

§ 561.

Le côté exclusif du moment immédiat dans l'idéal contient (§ 547) l'autre côté opposé également exclusif, en ce que l'idéal est l'œuvre de l'artiste (2). Le sujet constitue l'élément formel de l'activité, et l'œuvre d'art ne représente l'être divin que lorsqu'elle ne présente aucun trait subjectif particulier (3), et que l'esprit qui l'habite en a

(1) *Unbestimmte Vielgötterei.*

(2) *Ein von Künstler Gemachtes.* C'est un développement plus déterminé de ce qui a été indiqué au § 557. — Il y a dans l'œuvre d'art le moment immédiat, et le plus immédiat, c'est qu'elle rentre dans le cercle des existences extérieures ordinaires. C'est là un de ses côtés exclusifs, finis. Mais l'œuvre d'art est aussi faite, produite par l'artiste. Cette production supprime le premier moment immédiat, et, par conséquent, elle est le contraire de ce moment. Mais elle est elle aussi un moment, un fait exclusif et fini, comme c'est expliqué par ce qui suit. On a donc un autre côté qui est opposé au premier, mais qui est lui aussi un côté exclusif.

(3) *Kein Zeichen vere subjectiver Besonderheit : aucun trait d'une particularité subjective :* c'est-à-dire que l'œuvre d'art peut bien contenir des traits particuliers, mais des traits particuliers objectifs, et que ce

éliminé tout mélange et tout élément accidentel, et qu'il y existe dans toute sa pureté. Mais par là que la liberté ne s'élève ici qu'à la limite de la pensée, l'activité (l'enthousiasme de l'artiste) qu'anime et remplit cet esprit est comme un état passif et sans liberté (1). L'acte producteur (2) contient la forme de l'immédiatité naturelle, il appartient au génie en tant que tel sujet particulier, et c'est, de plus, un travail qui exige une intelligence technique, ainsi que des instruments et des conditions mécaniques et extérieures. Cela fait que l'œuvre d'art est l'œuvre d'une volonté arbitraire (3), et que l'artiste est le maître de son Dieu (4).

§ 562.

Dans cet enthousiasme qui remplit l'esprit de l'artiste (5) on n'a que le commencement de la réconciliation; on a la réconciliation qui s'opère d'une façon immédiate dans la conscience de soi subjective, laquelle se trouve placée dans un état de satisfaction et de sérénité, dans l'ignorance où elle est de son opposition avec l'essence absolue, et par là qu'elle n'a pas pénétré dans ses profondeurs. Avant que cette réconciliation s'accomplît dans la beauté de *l'art classique*, le sublime était le caractère distinctif de l'art.

sont seulement les traits particuliers d'une particularité subjective — le maniérisme — qu'il doit éloigner.

(1) Le texte a : *ein unfreies Pathos : un pâtir sans liberté.*

(2) *Das Produciren.*

(3) *Willkür.*

(4) *Der Meister des Gottes : le maître du Dieu.* C'est là aussi ce qui fait la finité de l'art, car c'est le contraire qui devrait être.

(5) Le texte dit seulement: *In jenem Erfülltseyn : dans cet être-rempli.*

C'est l'*art symbolique* où l'on n'a pas encore trouvé la forme adéquate à l'idée (1), et où la pensée, pendant qu'elle fait effort pour se donner une forme, ne sait pas s'y renfermer, et se place vis-à-vis d'elle dans un état négatif et d'opposition ; ce qui montre précisément que la signification, ou le contenu n'a pas encore atteint la forme infinie, qu'il n'est point dans la conscience comme esprit libre (2), et qu'il ne se connaît pas lui-même comme tel. Le contenu n'est que le Dieu abstrait de la pensée pure (3), ou bien c'est un effort pour atteindre à ce Dieu, effort qui n'aboutit pas à une conciliation, qui essaye toutes les formes et ne s'arrête à aucune, dans l'impuissance où il est de découvrir son but.

§ 563.

Mais ce manque de proportion entre l'idée et la forme (4) a aussi lieu de cette autre façon, savoir, que la forme infinie, la subjectivité, n'est pas comme dans le premier ex-

(1) En tant qu'idée esthétique.

(2) Il n'est pas dans la conscience (*nicht bewusst* : n'est pas connu) comme esprit libre, précisément parce qu'il n'a pas atteint cette forme infinie qui contient la première unité de l'esprit absolu, ou la première réconciliation de l'esprit absolu avec lui-même.

(3) Ce qui ne veut pas dire que la pensée pure, ou la pensée proprement dite, est un principe abstrait, et que son Dieu est, par conséquent, un Dieu abstrait, mais, au contraire, que dans le contenu de l'art symbolique la pensée pure n'est pas dans sa réalité, mais seulement d'une façon abstraite.

(4) *Der Gestaltung : la formation*, c'est-à-dire la formation de l'idée, telle que l'idée est dans l'œuvre d'art. Ainsi, l'expression *entre l'idée absolue et la formation* veut dire *entre l'idée absolue et l'une de ses formations*, qui est ici la formation artistique.

trême (1), une personnalité superficielle (2), mais l'élément le plus intime (3), et que le Dieu dont on y a conscience n'est pas un Dieu qui ne cherche que sa forme (4), ou qui trouve sa satisfaction dans une forme extérieure, mais un Dieu qui ne se retrouve qu'au dedans de lui-même (5), et qui, par suite, ne se donne une forme adéquate que dans l'élément spirituel. L'art renonce ainsi à représenter le divin comme tel dans une forme extérieure et par la beauté (6). C'est là l'*art romantique*. Ici l'art représente

(1) Le texte a : *in Jenem Extreme : dans cet extrême ci-dessus*, c'est-à-dire dans l'art symbolique, qui forme l'un des points extrêmes de cette disposition (*Unangemessenheit*) entre l'idée et sa formation.

(2) Cette indétermination de l'art symbolique dont il est question dans le paragraphe précédent, — cette impuissance de l'art symbolique à atteindre à la forme infinie de l'art.

(3) *Das Innerste* : ce qu'il y a de plus intime, c'est-à-dire l'idée elle-même.

(4) Le texte a : *Der Gott nicht als seine Gestalt bloss suchend : le Dieu qui n'est pas comme cherchant* (comme un Dieu qui cherche simplement) *sa formation*. C'est-à-dire qu'ici (dans l'*art romantique*) on n'a plus simplement un Dieu qui se renferme dans les limites de l'art, mais qui fait déjà effort pour aller au delà de ces limites, et de pénétrer dans ce qu'il y a de plus intime : ce qui amène précisément l'autre extrême opposé au premier (à l'art symbolique), ou l'autre disproportion entre l'idée et sa formation, disproportion qui consiste en ce que l'idée n'existe plus ici simplement comme idée artistique, qu'elle, pour ainsi dire, brise la forme infinie de l'art, telle que cette forme existait dans l'art classique pour s'élever à l'idée elle-même, et d'abord à l'idée en tant qu'idée religieuse. Ainsi, dans l'art classique, l'art était en quelque sorte la religion, et la religion était la religion de la beauté, tandis que dans l'art romantique l'art n'est plus l'art, il n'est plus l'art dans sa forme infinie, mais c'est l'art qui aspire à devenir religion.

(5) *Sich nur in sich findend* : qui ne se retrouve et ne se reconnaît lui-même qu'en lui-même.

(6) C'est-à-dire que le beau ne suffit plus à l'art.

l'être divin comme se manifestant par une sorte de condescendance dans le monde phénoménal (1), comme une nature intérieure dans l'existence extérieure (2), existence à laquelle l'être divin se soustrait, et qui, par conséquent, peut ici se produire comme un élément accidentel (3) à l'égard du sens qu'elle enveloppe.

Remarque.

La philosophie de la religion doit reconnaître et suivre la nécessité logique dans le développement des déterminations de l'essence absolue et qui est pensée comme telle; déterminations auxquelles correspond d'abord la forme du culte. Mais la conscience des choses temporelles, la conscience de ce qu'il y a de plus élevé dans l'homme, et par suite la nature de la moralité d'un peuple, le principe fondamental de son droit, de sa liberté véritable et de sa législation, ainsi que de son art et de son savoir cor-

(1) *Als zur Erscheinung sich nur herablassend :* comme se laissant aller à la manifestation phénoménale par une sorte de condescendance, ou, ce qui revient au même, par une sorte de violence, puisque l'esprit ne trouve plus dans l'art sa satisfaction.

(2) Le texte a : *als Innigkeit in der Aeusserlichkeit : comme intériorité dans l'extériorité;* ce qui veut dire qu'ici l'être divin n'est plus dans l'extériorité, ou, si l'on veut, dans la forme extérieure et sensible, comme forme extérieure et sensible, mais comme intériorité, comme esprit ou idée intérieure, ou, pour mieux dire, comme idée, et, par conséquent aussi, que l'intériorité n'est plus l'extériorité, mais c'est l'extériorité qui est devenue l'intériorité, et qui n'est ce qu'elle est que parce qu'elle est ainsi devenue.

(3) *In Zufälligkeit : en contingence;* c'est-à-dire contingent relativement à la chose qu'elle signifie : ce dont Shakspeare nous offre l'exemple le plus frappant.

respondent également au principe substantiel d'une religion. Que tous ces moments de la vie réelle d'un peuple forment un ensemble systématique qui est l'œuvre d'un seul et même esprit, c'est là un point de vue qui se lie à cet autre, à savoir, que l'histoire des religions coïncide avec l'histoire du monde.

Pour ce qui concerne le rapport intime de l'art avec la religion, il faut en outre remarquer que les beaux-arts proprement dits (1) ne peuvent exister que là où le principe de la religion est bien l'esprit concret et qui est entré en possession de sa liberté, mais qui cependant ne s'est pas encore élevé à son existence absolue (2). Dans la religion où l'idée ne s'est pas encore manifestée et n'est pas entendue suivant sa libre déterminabilité (3) se produit bien le besoin de l'art, le besoin de placer devant la conscience sous forme d'intuition et d'image la représentation de l'essence. On peut même dire qu'ici l'art est le seul instrument à l'aide duquel le contenu abstrait et obscur, ce mélange confus d'éléments spirituels et naturels, peut s'efforcer d'atteindre à la conscience. Mais il n'y a là

(1) Le texte a seulement : *die schöne Kust*, *l'arte bella*, comme disent aussi les Italiens, c'est-à-dire ici l'art qui ne sort pas de ses confins, et qui est l'art vraiment beau, — *l'art classique*.

(2) L'expression du texte est : *noch nicht absolute Geistigkeit : qui n'est pas encore spiritualité absolue ;* expression plus indéfinie, mais ici plus exacte ; car ce que l'on veut désigner ici ce n'est pas l'esprit absolu proprement dit, et tel qu'il existe dans la philosophie, mais l'esprit relativement absolu, et tel qu'il existe dans la religion, et dans celle religion où se manifeste l'esprit absolu, comme esprit absolu.

(3) Sa libre, c'est-à-dire sa véritable détermination : ce qui s'applique aux religions de l'Orient.

qu'un art imparfait, un art qui ayant un contenu aussi imparfait a par cela même une forme également imparfaite ; car l'imperfection du premier vient de ce qu'il ne possède pas d'une façon immanente la forme qui lui est adéquate. S'il y a dans le côté externe de la représentation absence de goût et de l'expression spirituelle, c'est que le côté interne lui-même n'est pas animé par l'esprit, et que, par suite, il est impuissant à façonner librement l'élément externe pour y faire pénétrer la signification et la forme (1). Dans l'art, au contraire, qui s'est élevé à la beauté il y a la conscience de l'esprit libre, et partant la conscience de la subordination de l'élément sensible et purement naturel à cet esprit. Et ce n'est que pour exprimer cet esprit que l'art se sert ici de l'élément naturel, et qu'il le façonne. C'est la forme intérieure qui ne fait que se manifester elle-même extérieurement (2). C'est ici que vient également se placer le point de vue ultérieur et plus élevé, savoir, que la naissance de l'art est accompagnée de la décadence d'une religion qui est encore liée à des conditions sensibles et extérieure (3). Pendant que l'art paraît (4) glorifier la religion, en mettre en relief le caractère distinctif et ajouter à sa splendeur, il l'élève au-dessus de ses limites (5). Car le

(1) Ce qui a lieu dans l'art symbolique.

(2) *Die nur sich selbst äussert* : expression, qui explique l'autre cidessus, que c'est *l'extériorité dans l'intériorité*. Il va sans dire que, par forme on doit entendre ici la pensée, l'idée absolue. Voir plus haut, § 553.

(3) *An sinnliche Aeusserlichkeit* : *à l'extériorité sensible*.

(4) *Scheint*. Il faut prendre ici ce mot dans le sens Hégélien, c'est-à-dire dans le sens d'une *apparence* qui a aussi sa réalité.

(5) Les limites, ou, comme dit le texte, de la *limitabilité* de la reli-

génie de l'artiste et le spectateur se familiarisent, et pour ainsi dire identifient leur pensée avec l'idée sublime de la divinité que l'art est parvenu à exprimer, et trouvent dans cette idée leur satisfaction et leur liberté. C'est ainsi qu'on affirme et qu'on atteint l'intuition et la conscience de l'esprit dans sa liberté (1), et que les beaux-arts obtiennent de leur côté le même résultat que la philosophie; qu'ils épurent, voulons-nous dire, l'esprit en l'affranchissant (2). La religion chez laquelle se produit, et par cela même se produit pour la première fois, le besoin de l'art, porte dans son principe un élément sensible et irrationnel, et comme un faux idéal auquel elle aspire (3). Les images qu'on y vénère sont des simulacres sans beauté; ce sont comme

gion. Nous ferons observer que *limitabilité* est ici une expression plus exacte que *limites*. Car Hégel ne veut pas dire que l'art élève la religion au-dessus d'elle-même, puisque l'art est inférieur à la religion, mais seulement qu'il y a dans la religion, et dans certaines religions plus que dans d'autres, une limitabilité, un élément de corruption, qui fait que la religion se dissout et tombe, pour ainsi dire, au-dessous d'elle-même, comme un corps organique qui retombe dans la sphère de l'être inorganique. C'est par ce côté que l'art attaque la religion, et qu'il l'attaque même en paraissant la représenter et la glorifier. Et c'est en l'attaquant ainsi, c'est-à-dire en éveillant et en entretenant le sentiment de l'idéal, qu'il élève la religion, ou, si l'on veut, qu'il contribue à l'épuration et au renouvellement de l'esprit religieux.

(1) Le texte dit : *de l'esprit libre*, c'est-à-dire libre dans la sphère absolue de l'idéal.

(2) Le texte dit : *die Reinigung des Geistes von der Unfreiheit : l'épuration de l'esprit de la servitude :* c'est-à-dire l'art purifie, affranchit l'esprit de la servitude où le fait tomber la corruption de la religion.

(3) Le texte a simplement : *hat in ihrem Princip ein gendankenlose, und sinnliches Jenseits : a dans son principe un au-delà sans pensée et sensible.*

des talismans miraculeux qui se rapportent à ce faux idéal (1), et des os rempliraient la même fonction que ces images, ils la rempliraient même mieux qu'elles. Cependant les beaux-arts marquent un degré de la délivrance de l'esprit, ils ne constituent pas sa délivrance absolue.— L'objectivité véritable (2), qui n'existe que dans la sphère de la pensée, la seule sphère où le pur esprit existe pour l'esprit, et où se trouvent conciliées la liberté et l'obéissance (3), cette objectivité fait défaut à la beauté sensible de l'œuvre d'art, et plus encore à cette œuvre sensible, extérieure et sans beauté dont nous venons de parler (4).

(1) Le texte dit : *die auf eine jenseitige geistlose Objectivität gehen : qui se rapportent à une objectivité sans esprit qui est au delà*. En rapprochant ce passage et celui de la note précédente, on verra que les expressions *Jenseits* et *jenseitige Objectivität* ont la même signification, et qu'elles expriment cet objet qui est au delà, cette espèce d'idéal auquel aspire la religion, dont il est ici question ; et l'on verra aussi que *gendankenlos* et *geistlos* sont également des expressions équivalentes. Car la première veut dire que cet idéal est un idéal sans pensée, c'est-à-dire qui ne contient pas une pensée véritable et rationnelle, et *geistlos* que l'esprit n'y est pas présent, ou qu'il n'est pas conforme à l'esprit. C'est ce que nous avons traduit par faux et irrationnel.

(2) *Die wahrhafte Objectivität*. Il ne faut pas prendre cette expression dans son sens rigoureux, puisque nous sommes ici au-dessus de la sphère de l'esprit objectif, dans la sphère de l'esprit absolu, mais seulement comme une manière de s'exprimer, pour dire que ce n'est pas l'art, mais la pensée qui seule peut atteindre et réaliser l'objet absolu de l'univers, l'unité ou l'idée absolue.

(3) Le texte a : *in welchem... die Befreiung zugleich mit der Eherfurcht ist : où la délivrance va ensemble avec l'obéissance, la crainte* ; car c'est le même esprit, la même pensée qui commande et qui obéit, et qui commande et qui obéit pour elle-même et, suivant sa nature absolue.

(4) *In jener äusserlichen, unschönen Sinnlichkeit : dans cette chose ou cet objet sensible* (le fétiche, le talisman, l'amulette) *extérieur* (car il n'est pas l'œuvre d'une pensée rationnelle) *et sans beauté* (car ce n'est

§ 564.

L'art (ainsi que la religion de l'art proprement dite) (1) trouve sa vérité (2) dans la religion véritable. Le contenu limité de l'idée passe d'une façon absolue (3) dans l'universel qui est identique avec la forme infinie (4). L'intuition,

pas une œuvre d'art) — Ainsi, bien que la religion soit supérieure à l'art, il y a cependant des religions qui ont dans leur principe, c'est-à-dire dans cet en soi, dans cette virtualité indéterminée qui fait qu'elles sont toutes des religions, un élément qui est comme un faux idéal qu'elles se proposent, et qui vicie et dégrade l'idée de la religion. Par ce côté, ces religions se trouvent placées au-dessous de l'art; car l'idéal de l'art est un idéal rationnel, c'est l'idéal de la beauté, ou, si l'on veut, l'idéal proprement dit. Par conséquent, lorsque le besoin de l'art se produit dans ces religions, et qu'il s'y produit pour la première fois, précisément parce que ces religions se trouvent placées au-dessous de l'art, ces religions sont comme régénérées et élevées au-dessus d'elles-mêmes par l'action de l'art. Maintenant, bien que ces considérations semblent ne s'adresser qu'aux religions grossières et fétichistes, et qu'elles s'adressent, en effet, surtout à ces religions, elles s'adressent aussi à toutes les religions, autant que celles-ci laissent pénétrer en elles le fétichisme.

(1) *La religion de la beauté*, qui a son existence spéciale et son point culminant dans la religion grecque. Voyez Hégel, *Philosophie de la religion*.

(2) *Ihre Zukunft : son avenir :* expression que nous avons déjà rencontrée, et qui correspond à l'autre, *sa vérité*. Car c'est d'un avenir dans l'ordre idéal qu'il est question.

(3) *And-und-für-sich : en et pour soi.*

(4) Car ici la pensée ou l'idée, en tant qu'idée absolue, est à la fois l'universel et sa forme, ou, si l'on veut, est forme et contenu tout à la fois. — Nous ferons observer que l'expression va ici au delà de la pensée de Hégel. Car ce qu'on a ici c'est le passage de l'art à la religion. Or, ce n'est pas dans la religion, mais dans la philosophie que se réalise cette idéalité. Ce que, par conséquent, Hégel a voulu dire d'une manière générale, c'est qu'ici on entre dans une région où disparaît, non

la connaissance immédiate, et liée à l'élément sensible, passe dans la connaissance qui se médiatise elle-même et en elle-même; elle passe dans une existence qui est elle-même le savoir (1), dans la sphère de la manifestation absolue (2); de telle façon que le contenu de l'idée a pour principe déterminant la libre intelligence (3), et qu'en tant qu'esprit absolu il est pour l'esprit (4).

tout élément *immédiat* et *donné*, mais tout élément sensible extérieur, ou toute immédiatité extérieure, et où il n'y a plus qu'un rapport spirituel, un rapport d'esprit à esprit, où, comme dit le texte ci-dessous avec une expression plus exacte, l'esprit absolu est pour l'esprit.

(1) *Das selbst das Wissen ist* : c'est-à-dire qu'ici on a une existence (*Daseyn*) qui n'acquiert pas le savoir, ou à laquelle le savoir est donné comme une chose extérieure et adventice, mais qui est le savoir lui-même, le savoir absolu.

(2) *In das Offenbaren.* Toute religion est une manifestation, ou révélation de l'absolu. On doit même dire qu'une religion n'est une religion que parce que, et autant que l'absolu y est, et qu'il y est comme être manifesté. Mais la religion absolue est la sphère véritable de l'*Offenbaren*, c'est-à-dire de la manifestation par excellence, de la manifestation absolue. Voy. paragraphe suiv.

(3) Le texte dit : *pour principe la détermination de la libre intelligence :* c'est-à-dire que la libre intelligence, la pensée en tant que pensée pure et absolue détermine et fait ici le contenu de l'idée. C'est une expression équivalente à l'autre ci-dessus, que l'*universel est identifié avec la forme infinie.*

(4) *Und als absoluter Geist für den Geist ist* : ce qui ne veut pas seulement dire qu'il est en tant qu'esprit absolu pour l'esprit, ou pour un autre esprit, mais qu'il n'est esprit absolu qu'autant qu'il est pour lui-même en tant qu'esprit. C'est une expression plus exacte et plus vraie que l'autre : *la religion est un rapport d'esprit à esprit, de l'esprit infini avec l'esprit fini*, expression qui est le produit de la réflexion et de l'entendement, et qui, tout en parlant de rapport, oublie ou cache le vrai rapport, le rapport spéculatif, ou l'unité des deux esprits. — Maintenant ce qu'il faut considérer dans cette expression c'est le passage de l'art à la religion. Hégel semble avoir compliqué ce passage en y fai-

sant intervenir la religion elle-même, car, dit-il, l'art, ainsi que la religion de l'art passe dans la religion véritable ; de telle sorte qu'on pourrait croire qu'on n'a ici qu'une espèce de tautologie, qu'on n'a pas le simple passage de l'art à la religion, mais aussi celui de la religion à la religion. Mais ce n'est là qu'une tautologie apparente qui tient à la forme condensée de l'exposition hégélienne, et qui trouve d'ailleurs son explication dans les développements que Hégel a donnés à sa pensée dans sa *Philosophie de l'art* et dans sa *Philosophie de la religion*. On remarque d'abord à ce sujet que ce n'est qu'en parenthèse, et en quelque sorte qu'incidemment que Hégel parle ici de la *religion de la beauté*, et qu'en marquant le passage de cette religion dans une autre sphère, il dit qu'elle passe dans la religion *véritable*, c'est-à-dire dans la religion chrétienne qui, suivant Hégel, est la religion absolue. On pourra dire qu'on ne voit pas pourquoi Hégel fait ici intervenir la religion de la beauté plutôt que toute autre religion, puisque ce n'est pas seulement la religion de la beauté, mais ce sont toutes les religions qui trouvent leur vérité dans la religion absolue. C'est qu'en citant de préférence la religion de l'art, Hégel a voulu faire ressortir la haute sphère de l'art, et le rapport intime de l'art et de la religion, rapport, pour le dire en passant, qu'on oublie souvent, surtout de nos jours. En effet, l'art est virtuellement déjà la religion, et l'on peut dire qu'il constitue le moment abstrait et extérieur de la religion. Car l'art est l'idée absolue ; seulement c'est l'idée absolue dans sa forme immédiate. C'est l'idée qui, tout en ayant idéalisé la nature, ne s'est pas encore affranchie de la nature extérieure, ou, suivant l'expression hégélienne, de l'extériorité. Ou bien on peut dire que c'est l'extériorité idéalisée, l'extériorité qui n'est plus en tant que simple extériorité, mais qui ne s'est pas encore complétement effacée comme extériorité. Et le mouvement de l'idée dans l'art consiste précisément à faire que l'extériorité disparaisse, et que l'idée soit, et se connaisse elle-même comme idée intérieure et extérieure à la fois, c'est-à-dire comme unité de la nature et de l'esprit, ou, ce qui revient au même, comme esprit absolu. Ainsi, il ne faut pas dire que l'art est la splendeur du vrai, mais qu'il est lui-même le vrai, et le vrai absolu. Seulement il est le vrai absolu dans sa sphère immédiate.

B.

RELIGION RÉVÉLÉE (1).

§ 565.

La notion de la vraie religion, c'est-à-dire de la religion dont le contenu est l'esprit absolu implique nécessairement qu'elle soit révélée, et qu'elle soit révélée par Dieu. Car le savoir, ce principe par lequel la substance est esprit, en tant que forme infinie qui est pour soi, c'est l'être qui se détermine lui-même, et qui par suite est tout entier dans la manifestation (2). L'esprit n'est esprit qu'autant qu'il est pour l'esprit; et dans la religion absolue il est l'esprit absolu qui ne manifeste plus des moments abstraits de lui-même, mais qui se manifeste lui-même (3).

Remarque.

A l'ancienne doctrine de la Némésis où le divin et son activité dans le monde n'étaient conçus par l'entendement abstrait (4) que comme une force qui nivèle et brise

(1) *Geoffenbarte Religion.* Ainsi, si toute religion en général est une manifestation de l'absolu, la religion absolue est la religion vraiment révélée, la religion révélée par excellence, en ce que c'est en elle que s'accomplit la révélation finale et absolue. Hégel ne parle ici que de la religion absolue, parce que c'est la religion qui contient toutes les autres, et qu'en elle l'esprit absolu existe, en tant que religion, dans sa forme absolue.

(2) *Isch schlettin Manifestiren.*

(3) Comme esprit absolu, ou qui manifeste lui-même sa nature absolue.

(4) C'est-à-dire l'entendement de l'identité abstraite, et qui supprime les différences.

les grands et les puissants, Platon et Aristote substituèrent le principe que *Dieu n'est point jaloux* (1). On pourrait aussi opposer ce principe à cette assertion que nous entendons répéter de nos jours suivant laquelle Dieu ne peut être connu. Une telle assertion purement gratuite (car elle n'a pas d'autre valeur) est d'autant plus inconséquente qu'elle se produit dans le cercle d'une religion qu'on appelle expressément révélée. Si cette assertion était fondée, il faudrait bien plutôt dire de cette religion que c'est une religion où l'on ne sait rien de Dieu, et où Dieu ne s'est point manifesté ; et les vrais sectateurs de cette religion seraient les payens qui, à ce qu'on prétend, n'avaient aucune connaissance de Dieu. Si dans une religion on prend le mot Dieu au sérieux, il faudra aussi en la déterminant partir de lui qui fait son contenu et son principe ; et si l'on prétend qu'il ne se manifeste point, tout ce qu'on pourra dire de lui c'est qu'il est jaloux. Et ce sera là tout son contenu. Mais si le mot esprit doit avoir un sens, ce sens est que l'esprit doit se manifester.

Lorsqu'on songe à la difficulté de concevoir Dieu comme esprit, et de ne pas s'en tenir dans cette connaissance aux simples représentations de la croyance, mais de s'élever jusqu'à la pensée, d'abord à la pensée qui réfléchit suivant l'entendement, et ensuite à la pensée spéculative, l'on sera fort peu étonné d'en rencontrer un si grand nombre — surtout parmi les théologiens, obligés comme ils sont de s'occuper de plus près de ces matières — qui

(1) Et que, par conséquent, il n'est pas cette force qui, dans son existence abstraite et solitaire, nivelle toutes choses, mais qui manifeste et livre sa nature.

s'éloignent au plus vite de ces recherches, et se hâtent de se réfugier dans l'opinion qu'on leur inculque dans ce but, savoir, que le résultat le plus aisé à atteindre est celui que nous venons d'indiquer : que l'homme n'a aucune connaissance de Dieu. Ce que Dieu est en tant qu'esprit c'est là ce qu'une spéculation profonde peut seule saisir, d'une façon exacte et déterminée, dans la pensée. Cette connaissance roule surtout sur ces propositions : Dieu n'est Dieu qu'autant qu'il se connaît lui-même : sa connaissance de lui-même est de plus sa conscience de lui-même dans l'homme, et la connaissance que l'homme a de Dieu, connaissance qui aboutit à l'autre où l'homme se connaît lui-même en Dieu. Voy. l'explication détaillée et approfondie de ces propositions dans l'écrit d'où elles sont tirées, et qui a pour titre *Aphorismen über Wissen und Nicht-Wissen* (*Aphorismes sur le savoir et le non-savoir*), par E. F. Göschel. Berlin, 1829 (1).

§ 566.

L'esprit absolu qui a effacé le moment immédiat et sensible de la forme et du savoir est, suivant le contenu, l'esprit en et pour soi de la nature et de l'esprit (2), et, suivant la forme, il existe d'abord pour le savoir subjectif de la

(1) La doctrine qui est énoncée dans ces propositions, et qui est exposée dans les aphorismes de Göschel, Hégel l'avait développée et exposée lui-même dans ses leçons sur la *philosophie de la religion*, sujet qu'il traita pour la première fois dans son enseignement en 1821. Voir aussi, sur ce point, dans notre *Introduction à la philosophie de Hégel*, appendice I.

(2) De l'esprit fini. Cf. plus loin, § 569.

représentation. D'une part, celle-ci attribue aux moments de son contenu une existence indépendante (1), elle en fait des moments qui se présupposent l'un l'autre, des phénomènes (2) qui se suivent, et des événements qui sont liés d'après les déterminations finies de la réflexion ; mais, d'autre part, cette forme finie de la représentation se trouve supprimée dans la croyance en un seul et même esprit, et dans l'adoration interne (3) du culte.

§ 567.

Dans cette scission (4) la forme se sépare du contenu (5), et dans la première les différents moments de la notion se

(1) *Selbstständigkeit.*

(2) *Erscheinungen.*

(3) *Andacht.* — Ainsi on n'a plus ici l'absolu dans l'extériorité de l'art, ou, si l'on veut, représenté et dispersé extérieurement dans l'œuvre d'art, mais on a l'absolu dans la représentation (*Vorstellung*) et la foi. La représentation scinde, d'une part, l'esprit absolu à sa façon, suivant les déterminations finies de la réflexion, ou suivant l'entendement réfléchissant, et, d'autre part, la foi ramène, elle aussi à sa façon, cet objet à l'unité. Voy. plus loin § 571.

(4) *In diesem Trennen : dans ce scinder.* Dans cette scission qu'opère la représentation, ou, pour mieux dire, dans cet état de scission où l'absolu se trouve placé en tant qu'il est dans et pour la représentation.

(5) *Abscheidet sich die Forem vom dem Inhalt.*— C'est cette scission, qui est la première *Erscheinung*, la première différenciation, et comme le premier brisement de l'unité qui apparaît ainsi dans ses différents moments (voy. plus loin, § 575 et suiv.). Maintenant il ne faudrait pas se représenter cette séparation de la forme et du contenu comme si la forme allait, pour ainsi dire, d'un côté, et le contenu de l'autre, c'est-à-dire comme si, en se séparant ainsi, la forme demeurait comme forme sans contenu, et le contenu demeurait comme contenu sans forme, mais de cette façon que l'unité en se scindant ne se scinde pas comme forme, mais comme contenu ; ce qui fait que le contenu absolu apparaît comme

partagent en des sphères, ou éléments particuliers dans lesquels le contenu absolu se produit, α) comme contenu éternel qui ne sort pas de lui-même dans sa manifestation; β) comme différenciation de l'essence éternelle d'avec sa manifestation, laquelle devient par cette différenciation le monde phénoménal, monde où se trouve transporté (1) le contenu; γ) comme retour infini de ce monde extérieur (2) à l'essence éternelle, et comme réconciliation de ce monde avec cette essence; ou (3) comme retour de cette dernière

multiple dans les sphères différentes (comme père, comme fils, etc.), tandis que la forme, qui est dans le contenu et dans ces différentes sphères, garde son unité. D'après cela, l'unité serait dans la forme, et la différence dans le contenu. Mais, en ce cas, l'unité ne serait pas l'unité véritable, l'unité absolue, et la scission ou dualité demeurerait. Car l'unité absolue est celle qui est à la fois forme et contenu, et, par conséquent, pour que la forme puisse ramener le contenu à l'unité, il faut une forme qui soit à la fois forme et contenu. Et c'est là ce que veut dire Hégel. Car la forme dont il s'agit ici est la forme dans le sens aristotélicien, sens dans lequel Hégel emploie souvent ce mot, c'est-à-dire dans le sens d'acte absolu, ou d'idée ou pensée absolue. C'est cette forme, qui en réalité n'est pas une simple forme, mais qui est à la fois forme et matière, forme et contenn, comme elle est tous les contraires, c'est cette forme, disons-nous, qui se sépare du contenu, mais qui s'en sépare en le posant et en le ramenant à son unité. Ainsi, si nous disions que la pensée est cette forme, et que l'être et le non-être, etc., ou bien la matière, le mouvement, etc., sont le contenu, cette forme qui pense ces choses ou ce contenu, se séparera, ou, si l'on veut, se distinguera de ce contenu; mais elle fera aussi l'unité de ce contenu, non-seulement en tant que simple forme, mais en tant qu'unité concrète et absolue. Voy. plus haut, § 553. Rem., et plus loin, § 572. Rem.

(1) *Tritt : entre.*

(2) *Entäusserten : monde intérieur devenu extérieur, monde de l'extériorité phénoménale.*

(3) Ce qui revient au même.

du monde de l'apparence à l'unité, et à la plénitude de son existence (1).

§ 568.

α) Ainsi (2) dans le moment de l'universel (3), dans la sphère de la pensée pure ou de l'élément abstrait de l'essence, c'est l'esprit absolu qui est d'abord le principe présupposé (4), mais le principe présupposé qui ne demeure

(1) *In die Einheit seiner Fülle* : *à l'unité de sa plénitude* : c'est-à-dire non à une unité abstraite, mais à l'unité concrète et absolue.

(2) On reprend ici, et l'on développe les trois moments ou sphères qu'on a sommairement indiquées dans le paragraphe précédent. Ces trois sphères sont la logique, la nature et l'esprit, non comme ils sont dans la pensée spéculative ou absolue, mais dans la représentation absolue : ce qui fait que la religion révélée ou absolue tombe elle aussi par ce côté dans la finité, et qu'elle fausse, et, pour ainsi dire, vicie son objet, et que, par suite, en elle la forme est encore séparée du contenu : ce qui veut dire qu'on n'y a pas cette forme absolue qui est à la fois forme et contenu. Voy. paragraphe précédent.

(3) *Allgemeinheit* : *universalité, généralité*. Ce qui doit être ici entendu surtout dans le sens d'abstrait. C'est le moment de l'universel, non de l'universel concret, mais de l'universel abstrait, ce qui ne veut pas dire que c'est un universel indéterminé, mais seulement l'universel qui ne s'est pas encore déterminé, particularisé dans les sphères plus concrètes de la nature et de l'esprit proprement dit. C'est Dieu dans le moment de son éternité abstraite et solitaire, Dieu dans la sphère des possibilités éternelles, Dieu qui peut créer, mais qui n'a pas encore créé. C'est aussi l'amour éternel, mais l'amour qui n'a pas encore réellement engendré. C'est en ce sens aussi qu'il est la pensée pure. La pensée pure n'est pas ici la pensée spéculative, mais la pensée abstraite, la pensée qui est la possibilité absolue, mais seulement la possibilité absolue de la nature et de l'esprit, et, partant, aussi de la pensée spéculative. C'est là ce que la pensée représentative a appelé, d'après le rapport de la génération naturelle, Dieu le père.

(4) *Das Vorausgesetzte* : le principe, le moment *présupposé* ou *supposé*. C'est-à-dire que dans cette sphère on a déjà l'esprit absolu, mais

pas enveloppé en lui-même, et qui en tant que puissance substantielle est, dans la détermination réfléchie de la causalité, le créateur du ciel et de la terre (bien que dans cette sphère éternelle il s'engendre plutôt lui-même qu'il n'engendre son fils), tout en gardant son identité originaire avec cette différence, par là que cette détermination qui consiste à se différencier de l'essence universelle s'annule éternellement, et que par cette médiation de la médiation qui se supprime elle-même (1) la substance première est essentiellement l'individualité et la subjectivité concrète, c'est-à-dire l'esprit (2).

non en tant qu'esprit absolu proprement dit, en tant qu'esprit absolu dans sa réalité absolue : ce qu'on a ici, c'est l'en soi, la possibilité de l'esprit absolu. Par conséquent, l'esprit absolu n'est pas ici l'esprit actif, l'esprit qui *pose*, et qui se pose lui-même, et qui, en se posant lui-même, pose les autres sphères, mais c'est l'esprit absolu en tant qu'il est présupposé ; en d'autres termes, ici on a une présupposition, ou, ce qui revient au même, un moment subordonné de l'esprit absolu.

(1) *Durch diese Vermittlung der sich aufhebenden Vermittlung.* On a la différenciation de l'essence universelle. Cette différenciation est une médiation. C'est la médiation par laquelle l'essence universelle sort de son immédiatité. Mais cette médiation se supprime elle-même. Or, cette suppression est, elle aussi, une médiation. C'est une nouvelle ou la seconde médiation qui, en supprimant la première, amène l'unité. On a, par conséquent, la médiation de la médiation, locution équivalente à la négation de la négation.

(2) Ainsi la religion absolue est la représentation absolue, ou la représentation de l'absolu en tant qu'absolu, ou bien encore c'est l'absolu représenté comme absolu (§ 566). Dans cette représentation absolue, par cela même que c'est la représentation absolue on a l'absolue unité, mais l'absolue unité en tant que représentation. Par conséquent, les différents moments de cette représentation constituent déjà l'unité, et sont dans l'unité, de telle sorte que, pendant que l'un est lui-même, il est aussi l'autre, et il est l'autre en lui-même, et lui-même dans l'autre. C'est là l'idée du *Dreieiniges*, c'est-à-dire d'une triplicité une et d'une

unité triple (*). Or, cette connexion intime fait que la nature et l'esprit sont déjà dans la logique, de sorte que si nous nous représentons la logique comme la sphère de la forme absolue, cette forme absolue sera la forme absolue de la nature et de l'esprit. C'est en ce sens qu'il est dit dans le paragraphe ci-dessus que le père est déjà *le créateur du ciel et de la terre, bien que dans sa sphère il s'engendre plutôt lui-même qu'il n'engendre son fils;* car ce qu'il engendre, ou, si l'on veut, ce qu'il est, est la forme de son fils. Et ainsi cette forme est déjà virtuellement la nature. Mais elle est aussi virtuellement l'esprit ; car, dans ce retour sur elle-même de la forme absolue, retour par lequel la forme absolue supprime la sphère de la médiation, et se pose comme individualité et objectivité concrète, cette forme est la forme propre et spéciale de l'esprit, et, en ce sens, elle est l'esprit. Mais, dira-t-on, s'il en est ainsi, où est la différence, et où est l'unité ? Car, si chaque sphère contient et est l'unité des deux autres, il n'y aura pas de différence entre elles, et, par cela même, il n'y aura pas de véritable unité ; car, l'unité étant chacune des trois sphères, on aura trois unités, mais on n'aura pas l'unité. A cela nous répondons que l'unité est l'esprit, et l'esprit absolu, et que les différences, c'est-à-dire la logique et la nature, sont les différences de l'esprit absolu ; de sorte que la logique est une présupposition de l'esprit absolu lui-même, lequel cependant, en tant que moment logique, est un moment *présupposé*, mais présupposé seulement en apparence. Nous voulons dire qu'en réalité la logique est une présupposition de l'esprit lui-même, un moment que pose l'esprit lui-même pour être lui-même en tant qu'esprit. C'est la pensée qui pose l'être, et qui apparaît dans l'être pour être elle-même la pensée. Car l'esprit est précisément cette *énergie* qui présuppose elle-même les moments qu'elle efface pour être ce qu'elle est. C'est le fruit qui présuppose le germe, c'est la fin qui présuppose les moyens. Et l'esprit absolu est cette énergie absolue. Et c'est ainsi que, bien que présupposé dans la logique, il ne demeure pas enveloppé, renfermé en lui-même (*nicht Verschlossen-bleibende*), comme il est dit dans

(*) *Trinité, triade, trimurti* ne rendent pas aussi exactement l'idée de l'unité des trois moments que le *Dreieiniges*, ou le *Triun* des Anglais. Car ce qu'on a ici ce ne sont pas trois moments qui sont contenus dans l'unité, ou une unité qui contient trois moments, puisqu'en ce cas il y aurait quatre moments, c'est-à-dire les trois moments qui sont contenus, et l'unité qui les contient, mais on a trois moments d'une seule et même idée, c'est-à-dire d'une idée dont l'être et l'unité n'est pas hors ou au-dessus de ces moments, mais dans ces moments mêmes, dans leurs développements et dans leur rapport.

§ 569.

β) Dans le moment de la particularité, mais de la particularité du jugement (1), cette essence concrète éternelle est le principe présupposé (2), et son mouvement est la génération de l'être phénoménal (3), c'est le moment éternel de la médiation, du fils unique, qui entre dans l'opposition indépendante, formée, d'un côté, par le ciel et la terre, la nature élémentaire et concrète, et, de l'autre, par l'esprit en tant qu'il est en rapport avec eux, et, partant,

le paragraphe ci-dessus, mais qu'il se développe et se manifeste ; car c'est précisément cette énergie qui meut l'idée logique et la stimule à se développer. Et ce que nous disons de la logique s'applique aussi à la nature dans son rapport avec l'esprit. Et ainsi, la logique et la nature sont deux différences, ou, ce qui revient ici au même, deux moments abstraits de l'esprit lui-même ; ce qui constitue la véritable différence et la véritable unité, c'est-à-dire la différence qui n'est pas une différence extérieure à l'unité, mais la différence *de* l'unité elle-même, et l'unité qui est l'unité *de* la différence.

(1) *Aber des Urtheils.* On a ici le moment de la *particularité* (*Besonderheit*), et de la particularité en tant que jugement, c'est-à-dire en tant que division réelle du père et du fils. Le fils n'est plus virtuellement dans le père, mais il se sépare réellement du père, et entre dans l'opposition indépendante (*selbstständigen Gegensatz*), comme il est dit ci-dessous.

(2) Le principe ou moment présupposé (le *das Vorangesetzte*) est ici cette *essence concrète éternelle*, c'est-à-dire la logique et l'esprit, ou la logique en tant que moment de l'esprit. Car on est ici dans la nature qui, en apparence, se pose elle-même, mais qui présuppose la logique et l'esprit.

(3) *Die Erschaffung der Erscheinung :* c'est-à-dire que le mouvement de cette essence qui est le principe réel de la nature, et qui, comme il est dit paragraphe précédent, ne demeure pas enfermée en elle-même, est la génération du monde phénoménal.

par l'esprit fini (1), lequel en tant qu'extrême de la négativité en elle-même se donne une existence propre et indépendante dans le mal (2). En même temps à travers son rapport avec une nature qui est en face de lui, et sa propre naturalité qui s'y rattache (3), cet extrême, en tant qu'être pensant, s'élève, au sein même de cette naturalité (4), à l'éternel, avec lequel cependant il ne soutient qu'un rapport extérieur (5).

(1) Ce qui ne veut pas dire que les termes opposés sont, d'un côté, le ciel et la terre, etc., et, de l'autre, l'esprit fini, mais que cette opposition indépendante du fils avec le père et le saint esprit, ou l'esprit infini, se compose de la nature et de l'esprit fini qui est dans la nature. C'est en ce sens qu'il est dit plus haut, § 566, que l'esprit en et pour soi est l'esprit de la nature et de l'esprit.

(2) *Welcher als das Extrem der in sich seyenden Negativität sich zum Bösen verselbstständigt* : c'est-à-dire que l'esprit fini pousse son opposition avec l'esprit infini à sa limite extrême où il se pose comme mal. *La négativité qui est en elle-même* exprime cette concentration en lui-même de l'esprit fini qui constitue le mal. Voy. plus haut §§ 508, 513.

(3) *Durch seine damit gesetzte eigene Natürlichkeit : par ou à travers sa naturalité propre qui est posée par là :* c'est-à-dire que la naturalité propre de l'esprit est posée par son rapport, ou est une conséquence, un développement de son rapport avec la nature extérieure, la nature qui est en face de lui (*gegenüberstehende*).

(4) Le texte a seulement : *in dieser, dans cette naturalité* : c'est-à-dire que l'esprit fini s'élève à l'éternel, à l'esprit infini, non hors de la nature et de sa naturalité propre, mais à travers la nature et sa propre naturalité.

(5) Ainsi l'esprit fini, en tant qu'esprit pensant, arrive à un point où il se met en rapport avec l'esprit infini. Mais ce rapport n'est d'abord qu'un rapport extérieur des deux esprits. C'est cette extériorité que font disparaître l'art, la religion et enfin, d'une manière absolue, la philosophie.

§ 570.

γ) Dans le moment de l'individualité comme telle, savoir, de la subjectivité et de la notion elle-même, en tant qu'opposition de l'universel et du particulier qui est revenue à l'identité de son principe, on a comme présupposition (1) : 1°) la substance universelle qui, sortant de son état d'abstraction, s'est réalisée dans la conscience de soi individuelle, et cette conscience de soi comme immédiatement identique avec l'essence, avec ce fils de la sphère éternelle descendu dans le temps, et en qui le mal est virtuellement supprimé (2) ; mais on a, en outre, cette existence immédiate et partant sensible de l'être absolument concret qui s'est placé dans la scission et qui a expiré dans la douleur de la négation, dans lesquelles elle s'est réalisée comme subjectivité infinie identique avec elle-même, et dont elle s'est affranchie par un retour absolu sur elle-même, en tant qu'unité universelle et pour soi de l'essence

(1) Ici dans la sphère de l'esprit on n'a plus l'*être présupposé*, mais la *présupposition* (*Voraussetzung*); c'est-à-dire que si l'on n'a pas encore l'esprit qui présuppose d'une façon absolue, et qui se présuppose ainsi lui-même dans la logique et la nature, ce qui n'a lieu que dans la sphère de la pensée spéculative, on a cependant l'esprit comme présuppositon de la logique et de la nature, et qui se pose déjà comme unité de la logique et de la nature. C'est en ce sens aussi que l'esprit est l'individualité comme telle, l'individualité proprement dite, ou absolue, en ce qu'en lui l'universel et le particulier, c'est-à-dire les deux moments précédents, y reviennent à l'identité de leur principe, à leur fondement identique, *identischen Grund*, comme a le texte.

(2) *An sich aufgehoben : supprimé en soi* ; car le mal n'est supprimé pour soi, ou d'une façon absolue, que dans l'esprit absolu.

universelle et de l'essence individuelle (1). C'est là l'idée de l'esprit éternel, mais vivant et présent dans le monde.

§ 571.

2°) Cette totalité objective est la présupposition immédiate qui se pose devant l'immédiatité finie du sujet individuel, et qui, par conséquent, est pour lui d'abord un contraire et un être dont il n'a qu'une intuition (2), mais une intuition qui est l'intuition de la vérité en soi (3). Ce témoi-

(1) *Somit aus derselben als absolute Rückkehr und allgemeine Einheit der allgemeinen und einzelnen Wesenheit für sich geworden ist :* littéralement : *partant d'elles* (en sortant et s'affranchissant d'elles, c'est-à-dire de la scission (*Urtheil*) et de la douleur) *en tant que retour absolu et unité universelle de l'essentiatité universelle et* (de l'essentialité) *individuelle, elle* (l'existence immédiate) *est devenue pour soi.* Ainsi on n'a pas *un* retour absolu, mais *le* retour absolu. Ce retour, en effet, de l'idée sur elle-même qui a lieu dans la sphère de l'esprit est, si l'on peut ainsi dire, la position absolue de l'idée ; c'est le retour absolu de la sphère de la différence à l'unité absolue. De plus, l'unité qu'on a ici est l'unité pour soi, et l'unité pour soi dont l'universalité contient toute autre essence, ou essentialité, comme a le texte, l'essentialité universelle et l'essentialité individuelle, c'est-à-dire l'essentialité telle qu'elle est dans la logique, et l'essentialité telle qu'elle est dans la nature et dans l'esprit fini. Car ce passage rappelle l'autre ci-dessus, que *dans le moment de l'individualité l'opposition de l'universel* (la logique) *et du particulier* (la nature) *est ramenée à l'unité de son principe.* Quant à l'expression *Wesenheit*, elle implique cette pensée que les déterminations réfléchies de l'essence, qui sont les déterminations suivant lesquelles procèdent l'entendement et la pensée représentative (§§ 565-566), vont disparaître dans l'unité de l'esprit.

(2) *Ein Anderes und Angeschautes.*

(3) Car la vérité en et pour soi est dans la médiation de ces deux moments immédiats, c'est-à-dire de cette totalité objective et du sujet individuel qui en a l'intuition.

gnage de l'esprit en lui fait, d'un côté, que par suite de sa nature immédiate il se trouve déterminé comme un être sans réalité et mauvais (1), mais que, de l'autre, d'après l'exemplaire de la vérité qui est en lui, et par la croyance en l'unité de l'essence universelle et de l'essence individuelle qui est virtuellement contenue (2) dans cet exemplaire, il se sépare de sa déterminabilité naturelle immédiate, abdique sa volonté subjective, et entre en communion avec cet exemplaire et sa virtualité absolue (3) dans la douleur de la négation, se reconnaissant ainsi comme uni à l'essence, laquelle, 3°), par cette médiation opère et se réalise comme essence qui habite la conscience de soi (4), et constitue la présence réelle de l'esprit universel et absolu (5).

(1) Le texte dit : *als das Nichtige und Böse :* comme être qui n'est pas, qui n'a pas de réalité, qui s'annule lui-même et comme mal.

(2) *An sich vollbrachte : achevée, accomplie en soi ;* car cette unité n'est elle aussi en et pour soi, n'est réellement accomplie que dans la médiation. Par conséquent, elle n'est contenue qu'en soi dans cet exemplaire à l'état immédiat.

(3) Le texte a seulement : *seine Ansich : son en soi*, c'est-à-dire l'exemplaire qui se pose devant le sujet individuel, et qui à l'état immédiat est l'en-soi et l'en-soi absolu avec lequel le sujet doit entrer en communion.

(4) *Sich als inwohnend im Selbstbevusstseyn bewirkt :* il s'effectue, se réalise lui-même comme essence qui a sa demeure dans la conscience de soi, qui est et atteint à sa réalité dans cette conscience.

(5) *Die wirkliche Gegenwärtigkeit des an-für-sich-seyenden Geistes als des allgemeinen ist : la présence réelle de l'esprit en et pour soi, en tant* qu'(esprit en et pour soi) *universel.* — Les deux derniers paragraphes (570-571) contiennent : 1° le passage de la sphère du fils, en tant qu'unité de la nature et de l'esprit fini qui contient un rapport, mais un rapport extérieur avec l'esprit infini (§ 569), ou l'esprit virtuellement infini, dans la sphère de ce dernier; 2° La sphère de l'esprit infini, mais

de l'esprit infini en tant qu'il est dans la conscience religieuse. Ici nous devons nous borner à quelques indications générales, et à l'explication, pour ainsi dire, littérale de ces paragraphes, renvoyant pour les détails à la *Philosophie de la religion*. Et d'abord, par ce passage on entre dans la sphère de l'individualité comme telle, qui est aussi la sphère de la *subjectivité et de la notion elle-même*, par là qu'on entre dans la sphère de la conscience de soi infinie; car cette conscience de soi infinie est la subjectivité et la notion elle-même, c'est-à-dire est la subjectivité par excellence où la notion existe et se sait comme notion (et plus loin, § 578). Mais le fils, ou l'esprit fini, pour s'élever d'une façon réelle dans cette sphère, doit triompher de lui-même et de sa finité, et il doit en triompher en effaçant ce qu'il y a encore en lui d'immédiat et de sensible, en s'arrachant à lui-même, si l'on peut ainsi s'exprimer, et en expirant dans la douleur. Ce qui meurt dans ce passage et dans cette élévation ce n'est pas seulement l'être naturel proprement dit, mais l'esprit fini aussi. La mort de la nature n'est qu'un moment subordonné dans la mort qui a lieu dans cette haute sphère de l'idée. Le Christ est le fils de Dieu, parce qu'il a réalisé mieux que tout autre, et d'une façon absolue ce moment de l'idée. Or, le fils de Dieu qui meurt ne meurt pas seulement parce qu'il est l'esprit fini, mais aussi et surtout parce qu'il est l'esprit fini dans l'esprit infini; de sorte que par sa mort il entre dans le royaume de cet esprit, et, par suite, dans ce passage il demeure identique avec lui-même en tant que subjectivité infinie, c'est-à-dire en tant que subjectivité qui est revenue sur elle-même, et s'est élevée par là à son unité. De son côté, l'esprit infini n'est pas tel hors de la sphère du père et de celle du fils, et de leur négation, mais dans ces sphères et dans cette négation. C'est ainsi qu'il est esprit véritablement infini, qu'il est l'unité réelle du père et du fils, et que le père et le fils se retrouvent en lui transfigurés et dans leur unité. Cependant cet objet absolu, ou cette totalité objective, comme a le texte (§ 571), n'est encore elle-même qu'une totalité abstraite en ce que l'esprit réel et concret, ou, ce qui revient ici au même, l'idée réelle et concrète, n'est pas l'idée qui s'est réalisée une fois et dans un temps limité, mais l'idée qui se réalise toujours et éternellement. Par conséquent, cette totalité objective ne constitue elle aussi qu'un moment immédiat, qu'une présupposition pour la conscience immédiate, laquelle, par là qu'elle a l'intuition de cette totalité, comme de l'exemplaire de la vérité, et de sa vérité, se met en rapport avec elle. Et c'est ce rapport, ou cette médiation où se trouvent reproduits les différents moments de cette totalité

§ 572.

Ces trois syllogismes, qui forment un seul et même syllogisme, le syllogisme de la médiation absolue de l'esprit avec lui-même (1), constituent sa manifestation, à travers laquelle se déploie sa vie dans le cercle des formes concrètes de la représentation (2). De sa dispersion et de sa succession dans le temps et dans l'espace le développement de la médiation vient se résumer en ce résultat, savoir, en le retour sur lui-même et en la concentration en lui-même de l'esprit; résultat qui n'aboutit pas seulement à la simplicité de la foi et de l'adoration sensible, mais à la pensée aussi. Dans la simplicité immanente de la pensée il y a

qui constitue la vraie réalité et la présence réelle de l'esprit universel. Cependant cet esprit universel en et par soi qui est et se réalise dans la communauté des fidèles (*Gemeinde*), et dans l'unité de la foi, n'est encore que virtuellement l'unité, l'idée, ou l'esprit absolu. Car dans la foi ne s'accomplit que la première conciliation de l'esprit fini et de l'esprit infini, ou, si l'on veut, la foi n'est que la première négation de l'esprit fini; de telle sorte que l'esprit infini n'est pas dans la foi l'esprit absolument actif, absolument libre, l'esprit qui s'engendre lui-même dans l'esprit fini, mais l'esprit où il y a encore un élément virtuel et passif, où il y a encore scission, en ce que les deux côtés sont encore extérieurs l'un à l'autre dans leur rapport. Or, cela montre que cet esprit n'est que le moment virtuel et subordonné de l'esprit vraiment infini, de l'esprit qui est et se développe dans la sphère de la pensée, ou qui, mieux dire, est la pensée.

(1) C'est cette médiation absolue de l'esprit avec lui-même en tant que vue et pensée (*als gewusst*), comme il est dit ci-dessous, qui constitue la philosophie.

(2) Ainsi ce qui, dans le cercle (*Kreislauf*-mouvement circulaire) des formes concrètes (*concreter Gestalten*) de la représentation, se développe à travers trois syllogismes, ne forme qu'un seul et même syllogisme dans la pensée philosophique.

aussi un développement de moments différents (1), mais avec la connaissance (2) que ce développement s'accomplit au dedans de l'esprit universel, simple et éternel, et que cet esprit en fait l'unité indivisible. C'est sous cette forme de la vérité que la vérité est l'objet de la philosophie (3).

Remarque.

Si l'on considère ce résultat, c'est-à-dire l'esprit qui est pour soi, et en lequel se sont absorbées toutes les médiations, comme n'ayant pas de contenu, mais comme ayant une valeur purement formelle, de telle façon que l'esprit ne serait pas l'esprit qui est aussi en soi et qui se développe objectivement, cette subjectivité infinie ne sera que la conscience de soi purement formelle, la conscience qui se pense elle-même en elle-même comme conscience absolue (4); ce sera l'*ironie* qui, pendant qu'elle déclare la vanité et le néant de tout contenu objectif, montre qu'elle est elle-même une chose vaine et sans contenu, et qui, en tirant d'elle-même, et en se donnant pour détermination un contenu contingent et arbitraire, un contenu dont elle dispose à volonté, et qui n'a rien de nécessaire pour elle, se flatte de se placer au point culminant de la religion et de la philosophie, tandis qu'elle tombe en réalité dans l'arbitraire

(1) *Die Entfaltung ihre Ausbreitung hat* : le développement à son extension.

(2) *Aber gewusst.*

(3) Ce qui n'est pas un pléonasme, car cette forme de la vérité est non-seulement un élément essentiel, et le plus essentiel de la vérité, mais la vérité absolue elle-même.

(4) *Sich in sich als absolut wissende Selbstbewusstseyn.*

le plus vide. C'est seulement en écartant le côté exclusif de l'être subjectif, côté qui fait l'inanité de la pensée, que la forme pure infinie (la manifestation de soi qui demeure en elle-même) (1) est la libre pensée, en laquelle la détermination infinie existe aussi comme contenu absolu en et pour soi, et le contenu existe comme objet où elle est précisément libre (2). En ce sens on peut même dire que la pensée constitue simplement l'élément formel du contenu absolu (3).

C.

PHILOSOPHIE.

§ 573.

Cette science est l'unité de l'art et de la religion, et elle l'est de cette façon que l'intuition extérieure, suivant la forme, du premier, ses produits subjectifs, ses formes multiples et indépendantes où l'art disperse le contenu substantiel s'y trouvent réunis comme dans la totalité de la seconde, dont les différents moments qui se développent, se divisent et se médiatisent dans la représentation ne sont pas seulement ramenés à un tout, mais concentrés aussi en une simple intuition spirituelle, et élevés ensuite à la

(1) *Die bey-sich-seyende Selbstmanifestation.*

(2) C'est-à-dire que la pensée vraiment libre n'est pas cette conscience de soi qui se renferme exclusivement et absolument en elle-même, mais la pensée qui se manifeste objectivement, qui est dans les différents momens de sa manifestation, et qui, en même temps, demeure en elle-même dans sa manifestation. C'est ce retour absolu de l'esprit sur lui-même qui constitue sa liberté et son énergie absolues.

(3) Voy. plus haut §§ 553. Rem., et 567, et, plus loin, § 574.

pensée qui a conscience d'elle-même (1). Ce savoir est ainsi la notion pensée (2) de l'art et de la religion, où l'on connaît la nécessité de la différence du contenu, et cette nécessité comme libre (3).

§ 574.

Par là la philosophie se détermine comme connaissance de la nécessité du contenu de la représentation absolue (4), ainsi que de la nécessité des deux formes, c'est-à-dire, d'un côté, de l'intuition immédiate et de sa poésie (5), ainsi que de la représentation qui fait la présupposition, ou de la manifestation objective et extérieure (6), et, d'un

(1) C'est-à-dire que la simple intuition spirituelle (*einfach geistige Auschanung*), qui est elle aussi une pensée, n'est que le point de départ, le moment immédiat de la philosophie, mais que c'est la pensée qui a conscience d'elle-même, et qui a conscience d'elle-même en se manifestant, et en parcourant les divers degrés de son développement et de sa réalité qui constitue, à proprement parler, la philosophie. Cf. plus loin, § 575.

(2) *Die denkend erkannte Begriff* : *la notion pensante connue*, c'est-à-dire qu'elle n'est pas simplement la notion, mais la notion pensante, ou en tant que pensée, et en tant que pensée où elle se connaît comme notion, et ici comme notion de l'art et de la religion.

(3) C'est-à-dire que non-seulement on y connaît la différence du contenu (voy. § 567), mais la nécessité idéale et absolue de cette différence, et, de plus, que cette nécessité n'est pas une nécessité extérieure, mais l'acte libre de la pensée, l'acte où la pensée trouve sa liberté (paragraphe précédent).

(4) Du contenu de la religion, et partant, et à plus forte raison, du contenu de l'art.

(5) La forme artistique.

(6) Le texte a : *so wie der voraussetzenden Vorstellung, der objectiven und äusserlichen Offenbarung : ainsi que de la représentation présup-*

autre côté, d'abord de la concentration subjective en soi-même (1), et ensuite de ce mouvement où le sujet s'identifie par la foi avec sa présupposition (2). Cette connaissance est ainsi la *reconnaissance* (3) de ce contenu et de sa forme et l'affranchissement de ce qu'il y a d'exclusif dans les formes, et une élévation de celle-ci à la forme absolue, laquelle se détermine par sa vertu propre comme contenu (4), demeure identique avec lui, et y constitue la connaissance de cette nécessité absolue (5). Ce mouvement, qui n'est que la philosophie elle-même, se trouve déjà achevé, lorsqu'à la fin la philosophie saisit sa propre notion, c'est-à-dire reporte simplement ses regards en arrière sur son savoir (6).

posante, de la manifestation objective et extérieure. La représentation présupposante ou qui présuppose, et qui est aussi la manifestation objective et extérieure, est la représentation ou manifestation de l'absolu. Cette représentation ou manifestation *présuppose*, ou, ce qui revient ici au même, est présupposée pour l'art et pour la religion elle-même, par là que ni l'art ni la religion n'en connaissent pas la nécessité. (Cf. ci-dessus, §§ 568-570.)

(1) *Subjectiven Insichgehens* : l'esprit qui de la sphère de l'art rentre, descend en lui-même. C'est dans la religion le moment *subjectif*, en ce sens que le sujet ne s'est pas encore médiatisé avec son exemplaire.

(2) Ce sont les deux moments de l'esprit religieux. Sa présupposition, ou, comme a le texte, la présupposition est cette totalité objective dont il est question § 571. Voy. aussi § 566.

(3) *Anerkennen* : une nouvelle, une seconde connaissance relativement à la connaissance telle qu'elle existe dans l'art et la religion.

(4) *Sich selbst Zum Inhalte bestiment : se détermine elle-même comme contenu*. Voy. §§ 573-553. Rem. et 567.

(5) De la nécessité du contenu dont il est question au commencement de ce même paragraphe.

(6) Voy. page suivante, note 1.

Remarque.

On pourrait croire que c'est ici le lieu de traiter d'une façon spéciale du rapport de la religion et de la philosophie. Au fond cette question ne porte que sur la différence des formes de la pensée spéculative et des formes de la représentation, et de l'entendement réfléchissant. Or tous les développements de la philosophie, et particulièrement la Logique, n'ont pas seulement exposé cette différence, mais ils l'ont jugée, ou, pour mieux dire, la nature de cette différence s'est développée et démontrée elle-même dans ces

(1) *Indem sie am Schluss ihren eigenen Begriff erfasst d. i. nur auf ihr Wissen zurücksieht.* La philosophie est un mouvement, mais un mouvement qui s'accomplit dans la simplicité immanente de la pensée (§ 572). Or, la philosophie n'est pas hors de ce mouvement, mais dans ce mouvement même. Une philosophie qui serait hors de ce mouvement serait hors d'elle même ; elle ne serait qu'une abstraction, ou, pour parler avec plus de précision, elle ne serait pas la philosophie. Par conséquent, chaque moment de ce mouvement constitue sa réalité et sa démonstration, en ce que c'est le moment d'un seul et même principe, d'une seule et même idée. Par conséquent encore, ce mouvement, c'est-à-dire la philosophie, — sa réalité et sa démonstration, — est achevée, lorsqu'à la fin elle saisit, ou, pour mieux dire, embrasse (*erfasst*), et embrasse dans ses différents moments, sa notion, c'est-à-dire reporte en arrière ses regards sur son savoir : ce qui ne veut point dire que la philosophie ne démontre et ne se démontre elle-même qu'à la fin de ce mouvement, mais bien le contraire, qu'elle est la philosophie à son point de départ comme à son point d'arrivée ; car dans le savoir absolu le dernier et aussi le premier. — Hégel, allant au-devant de l'objection, ou de la question de celui qui demanderait qu'on donnât ici une définition de la philosophie, répond que cette définition et la vraie et réelle définition est donnée dans ce mouvement, et que, par conséquent ici, à la fin de ce mouvement, il n'y a qu'à reporter ses regards en arrière, c'est-à-dire embrasser la philosophie dans la réalité de sa notion, pour entendre ce qu'est la philosophie.

développements. Ce n'est que sur le terrain de la science de ces formes qu'on peut arriver à la vraie conviction dont il s'agit ici, savoir, que le contenu de la philosophie est le même que celui de la religion, en faisant cependant abstraction de la nature extérieure et de l'esprit fini, dont le contenu ne tombe pas dans le cercle de la religion (1). Mais la religion est la vérité pour tous les hommes, la foi s'appuie sur le témoignage de l'esprit, lequel, en tant qu'il rend témoignage (2) est l'esprit dans l'homme. Ce témoignage à l'état virtuellement substantiel, par là qu'il doit se développer (3), se produit (4) d'abord dans cette autre sphère

(1) Hégel ne veut pas dire par là que le contenu de la religion et celui de la philosophie sont exactement les mêmes, mais seulement que le contenu de la religion est aussi celui de la philosophie, ou, si l'on veut, celui qui se rapproche le plus de celui de la philosophie. Cela résulte d'abord de ce qui précède, et notamment de ce qui est dit ci-dessus dans le même paragraphe, savoir, que la forme absolue se détermine elle-même comme contenu : ce qui veut dire que la forme absolue a un contenu qui lui est adéquat, un contenu absolu, et qui, par suite, se distingue du contenu de la pensée représentative. Ensuite, par cela même que cette forme contient la religion, elle a un contenu qui n'est pas dans la religion, quand même ce nouveau contenu ne serait que la simple forme de la religion. D'ailleurs, cette forme absolue est, nous l'avons vu, l'unité de la forme et du contenu. Par conséquent, la religion (sa forme ainsi que son contenu) n'est plus dans cette unité ce qu'elle est dans sa sphère propre. Si Hégel dit ici d'une manière générale que le contenu de la religion est le même que celui de la philosophie, c'est qu'il veut montrer dans cette *remarque* que la philosophie spéculative n'est pas en désaccord avec la religion, mais qu'elle la contient et l'explique.

(2) *Als Zeugend :* en tant qu'il rend témoignage de lui-même.

(3) *Sich zu expliciren getrieben ist : est stimulé à se développer.* Il est stimulé à se développer pour passer de son état virtuellement substantiel (*an sich substantiell*) à son existence concrète et pour soi.

(4) Le texte a : *sich fasst : se saisit ;* car la sphère de l'esprit est la sphère de la conscience et du savoir.

qui constitue la sphère de sa conscience et de son entendement temporels. C'est par là que la vérité tombe dans les déterminations et dans les rapports de la finité. Mais tout en employant les représentations sensibles et les catégories finies de la pensée, l'esprit n'en maintient pas moins intact vis-à-vis d'elles son contenu, qui en tant que contenu de la religion est un contenu essentiellement spéculatif (1). L'esprit se place ainsi dans un état de violence et d'inconséquence à leur égard (2) ; et c'est par cette inconséquence qu'il corrige leur imperfection. C'est ce qui fait qu'il n'y a rien de plus aisé pour l'entendement que de montrer des contradictions dans l'exposition des éléments de la foi, et de préparer ainsi le triomphe de son principe, l'identité formelle. Mais en adoptant ces procédés de la réflexion finie qui se donne le nom de raison et de philosophie (le rationalisme), l'esprit limite et défigure le contenu de la religion, et, dans le fait, il l'annule. On ne peut donc qu'approuver la religion lorsqu'elle se met en garde contre une telle raison et une telle philosophie, et qu'elle les repousse. Mais il n'en est pas de même lorsqu'elle attaque la raison qui connaît suivant la notion, et la philosophie en général, et qu'elle se déclare aussi d'une façon déterminée contre une philosophie dont le contenu est un contenu spéculatif, et partant le contenu de la religion elle-même.

(1) Et qui, par conséquent, ne peut être entendu que par la pensée spéculative.

(2) A l'égard des représentations sensibles et des catégories finies de la pensée : ce qui veut dire, au fond, qu'il se place dans un état d'inconséquence vis-à-vis de lui même. Car, après s'être produit comme esprit fini, il nie sa finité et se pose comme esprit infini. Mais cette inconséquence n'est une inconséquence que pour l'entendement formel et abstrait. Cf. plus haut, § 112, p. 97-98.

Cette attitude hostile de la religion vient de ce qu'on ne se rend pas bien compte de la nature de la différence que nous venons d'indiquer, ainsi que de la valeur des formes spirituelles en général, et en particulier des formes de la pensée, mais surtout de ce qu'on ne fait pas attention à la différence du contenu et de ces formes, et comment le contenu peut être le même dans toutes les deux (1). Les reproches et les accusations que la religion dirige contre la philosophie s'adressent à sa forme, tandis que c'est son contenu spéculatif qu'attaquent une soi-disant philosophie, ainsi qu'une piété fausse et vide. Suivant la première, la philosophie ferait une trop petite part à Dieu; suivant la seconde, elle lui en ferait une trop grande.

L'accusation d'athéisme, qu'on a d'ailleurs bien souvent dirigée contre la philosophie, cette accusation que la philosophie fait à Dieu une trop petite part, est devenue plus rare de nos jours; mais en revanche, l'accusation de panthéisme,— l'accusation qu'elle lui fait une trop large part, — est devenue plus générale; et cela à tel point qu'on ne se croit pas obligé de la justifier, et qu'on la présente non comme une opinion qui a besoin d'être appuyée par des raisons, mais comme un fait qui n'admet pas l'ombre d'un doute. C'est surtout cette fausse piété, qui dans sa pieuse suffisance se croit toujours dispensée de rien prouver, c'est cette piété surtout qui vous assure, en se donnant l'air de ne répéter qu'une chose parfaitement connue, que la philosophie est la doctrine qui enseigne que tout est l'un (2),

(1) Dans la religion et dans la philosophie.

(2) *Die All-Eins-Lehre :* expression qui implique non seulement que tout est l'un, ou que l'un est toutes choses, mais que l'un est indiffé-

ou le panthéisme; se trouvant sur ce point d'accord avec la philosophie de l'entendement, contre laquelle aussi elle s'élève, mais dont elle partage, en réalité, les principes. Il faut dire que l'accusation d'athéisme portée par le piétisme, et par la théologie elle-même contre un système philosophique, contre le système de Spinoza, par exemple, prouve plus en faveur de leur pénétration, que l'accusation de panthéisme, bien qu'au premier coup d'œil l'accusation d'athéisme puisse paraître plus dure et plus haineuse (Cf. § 71, Rem.). Cette dernière accusation part, en effet, d'une représentation déterminée d'un Dieu qui a un contenu, et elle vient de ce que cette représentation ne retrouve pas dans les catégories philosophiques les formes spéciales auxquelles elle est liée. La philosophie peut bien reconnaître ses propres formes dans les catégories de la représentation religieuse, comme elle peut retrouver son contenu dans le contenu de la religion, et faire à celui-ci la part qui lui revient, mais il n'en est pas de même de la religion à l'égard de la philosophie, parce que la représentation religieuse, repoussant la critique de la pensée, et ne s'entendant pas elle-même, se renferme dans son état immédiat, et par suite exclusif. L'accusation de panthéisme qui a remplacé celle d'athéisme appartient surtout au nouveau piétisme et à la nouvelle théologie. Ce sont eux qui affirment que la philosophie fait une trop large part à Dieu, et qu'elle enseigne que tout est Dieu, et que Dieu est toutes choses. C'est qu'à cette nouvelle théologie qui réduit la religion à un sentiment purement subjectif, et qui nie

remment toutes choses, et, réciproquement, que toutes choses sont indifféremment l'un.

qu'on puisse connaître la nature divine, il ne reste qu'un Dieu en général, sans aucune détermination objective. N'attachant elle-même aucune importance à la connaissance de la nature concrète et réelle de Dieu, elle considère cette importance comme une importance que d'autres y ont autrefois attachée, et, par suite, elle traite tout ce qui se rapporte à la science de la nature divine comme quelque chose de purement historique. Mais le Dieu indéterminé on peut le trouver dans toutes les religions. Toute forme d'adoration (§ 72), — l'Hindou qui adore des singes, des vaches, etc., ou le Dalai-Lama, — l'Égyptien qui adore des bœufs, etc., — s'adresse à un objet qui, à côté de ses déterminations bizarres, contient l'élément abstrait du genre, Dieu en général. Si cette manière de considérer Dieu suffit pour qu'on découvre un Dieu dans tout ce qu'on appelle religion, l'on devra au moins admettre que la philosophie reconnaît un Dieu, et l'on ne pourra plus lui adresser le reproche d'athéisme. L'adoucissement du reproche d'athéisme par celui de panthéisme n'a, par conséquent, d'autre fondement que la représentation superficielle suivant laquelle cette piété doucereuse (1) a réduit Dieu à un être vide et sans substance. Maintenant si cette représentation s'en tient à sa généralité abstraite, et qui exclut toute déterminabilité,

(1) *Diese Mildigkeit* : cette douceur, cette fausse douceur du piétisme, qui, écartant toute recherche sur la nature divine, et ayant réduit Dieu à un être vide et sans substance, à un Dieu indéterminé, appelle panthéisme toute doctrine qui détermine la nature divine. Ainsi, pendant qu'elle réduit à rien, à un simple nom la nature divine, elle accuse la philosophie de panthéisme, en se donnant en même temps l'air et le mérite d'être moins sévère qu'en l'accusant d'athéisme.

celle-ci sera simplement le contraire du divin (1); ce sera l'existence temporelle des choses, existence qui par cela même possédera une nature substantielle immuable. Si l'on part de cette supposition (2), bien que les choses extérieures et temporelles n'aient point de réalité dans cet universel en et pour soi en qui la philosophie reconnaît Dieu, on maintiendra malgré cela que ces choses gardent leur être dans cet universel, et que ce sont elles qui fournissent ce qu'il y a de déterminé dans l'être divin. C'est de cette façon qu'on fait de cet universel l'universel qu'on appelle panthéistique, entendant par là que tout, c'est-à-dire les choses empiriques indistinctement, les plus infimes comme les plus élevées, sont, qu'elles ont une existence substantielle, et que c'est cet être des choses temporelles qui est Dieu. — Il n'y a que le défaut d'une pensée vraiment rationnelle, et la perversion des notions qui en est la conséquence, qui puisse faire naître la pensée et l'accusation de panthéisme.

Mais si ceux qui voient dans une doctrine philosophique une doctrine panthéistique ne peuvent et ne veulent pas examiner ce point,— car ce qu'on ne veut pas, c'est précisément s'efforcer d'entendre la notion,— ils devraient du moins, et avant tout tâcher de constater comme un simple fait s'il y a jamais eu un philosophe, ou même un homme qui ait réellement attribué à toutes choses une réalité absolue, une existence substantielle, et qui les ait considérées comme Dieu, et si une telle pensée est jamais venue à

(1) *Das Ungöttliche : le non-divin.*

(2) De la supposition d'un Dieu indéterminé, et de la nature substantielle immuable (*ungestörter Substantialität*) de l'existence temporelle des choses.

l'esprit d'un homme, hormis le leur. C'est aussi ce fait que je veux examiner dans cette exposition exotérique; ce que je ne puis faire qu'en mettant des faits sous les yeux. Si l'on veut prendre ce prétendu panthéisme dans sa forme poétique et la plus élevée, ou, si l'on aime mieux, dans sa forme la plus grossière, on n'a, comme on sait, qu'à s'adresser aux poëtes de l'Orient, et particulièrement aux poëtes de l'Inde qui nous en offrent l'expression la plus complète. Parmi les riches matériaux qui sont à notre disposition, je choisirai le poëme le plus authentique, le *Bhagavad-Gita*, et dans ce poëme les passages les plus remarquables, et qu'on a cités et répétés, pour ainsi dire, à satiété. Dans la 10e Leçon (Schlegel, p. 162), Krisehnas dit : « Je suis le souffle qui anime le corps de l'être vivant; je suis son commencement, son milieu et sa fin. — Parmi les astres, je suis le soleil qui darde ses rayons; parmi les signes lunaires, je suis la lune. Parmi les livres sacrés, je suis le livre des hymnes; parmi les pensées, je suis la pensée (1), l'entendement des êtres vivants, etc. Parmi les Rudres, je suis Sivas; parmi les cimes des montagnes, je suis Méru, et parmi les montagnes je suis l'Himalaya, etc. Parmi les animaux, je suis le lion, etc.; parmi les lettres, l'A, etc.; parmi les saisons de l'année, le printemps, etc. Je suis la semence de toutes choses, rien ne peut exister sans moi, etc. »

Ainsi même dans cette peinture poétique, Krisehnas (et il ne faut pas croire qu'il y ait ici d'autres Dieux, ou un Dieu autre que Krisehnas, qui, comme il a dit plus haut

(1) *Unter den Sinnen der Sinn.*

qu'il est Sivas, et Indras, dira plus loin (11ᵉ Leçon, p. 15) que Brahma aussi est en lui) ne se présente pas comme étant toutes choses, mais comme ce qu'il y a d'excellent dans les choses. Toujours on y fait une distinction entre les existences extérieures et accidentelles, et une existence essentielle qui est parmi elles, et qui est Krischnas. Lorsqu'on y dit que Krischnas est le commencement, le milieu et la fin des êtres vivants, ici aussi on distingue cette totalité des moments des êtres vivants en tant qu'existences individuelles. Ainsi même cette description où Dieu revêt plusieurs formes devrait être considérée plutôt comme un polythéisme que comme un panthéisme. Car on y ramène le nombre infini des existences phénoménales, le *toutes choses*, à un petit nombre d'existences essentielles. Et cependant dans le passage cité, même ces existences substantielles, mais extérieures ne possèdent pas une indépendance telle qu'on puisse les appeler des Dieux, de sorte que Sivas, Indras, etc., vont s'absorber dans un seul et même Dieu, dans Krischnas.

C'est cette absorption, ce retour à l'unité qu'on a plus expressément en vue dans le passage suivant (Leçon 7ᵉ, p. 7 et suiv.) : « Je suis, dit Krischnas, l'origine de l'univers, et son principe destructeur. Il n'y a rien de plus excellent que moi. A moi est suspendu l'univers, comme une rangée de perles est suspendue à un fil. Je suis la saveur des eaux, l'éclat du soleil et de la lune, le nom mystique de tous les livres sacrés, etc., la vie de tous les êtres vivants, etc., l'intelligence de toutes les intelligences, la force des forts, etc. Et il ajoute que trompé par Maia

(Schlegel traduit par Magia), — qui n'a pas non plus une existence indépendante, mais qui est une partie de lui-même, — c'est-à-dire par les qualités spéciales (1), le monde ne le reconnaît pas lui Krischnas, l'être suprême et immuable, car il est difficile de s'affranchir de Maia. Ceux qui participent de lui (2) ont cependant triomphé, etc. » — Cette conception se résume en une pensée simple. « A la fin de plusieurs générations, dit Krischnas, un homme surgit qui, possédant la science, s'élève jusqu'à moi, et qui sait que Basudévas (c'est-à-dire Krischnas) est le tout. Mais rencontrer un homme avec une telle conviction, et un sens si profond est chose difficile. D'autres se tournent vers d'autres Dieux. A ceux-là, je leur accorde des récompenses selon leur croyance. Mais la récompense des hommes à vue si courte est bornée. Les insensés me considèrent comme un être visible, moi qui suis l'invisible, l'éternel, etc. » Ce tout, tel que Krischnas se représente lui-même ici, est aussi peu toutes choses que l'Un des Eléates et la Substance de Spinosa. Le *toutes choses*, la multiplicité sensible indéterminée du fini est bien plutôt représentée dans toutes ses descriptions comme l'être accidentel qui n'est pas en et pour soi, mais qui a sa vérité dans la substance, dans l'un qui, se distinguant de cet être, est seul l'être divin et Dieu. La religion indienne s'élève, en outre, à la représentation de Brahma, de l'unité pure de la pensée en elle-même, où s'absorbent toutes les existences empi-

(1) *Durch die eigenthümlichen Qualitäten* : les qualités spéciales des choses, qui sont la Maia qui trompe, en ce qu'elles empêchent de saisir l'unité.

(2) *Krischnas.*

riques de l'univers, comme aussi ces substances plus rapprochées d'elles, et auxquelles on donne le nom de Dieux. C'est pour cette raison que Colebrooke, et d'autres ont considéré la religion indienne dans son principe essentiel comme un monothéisme. Le petit nombre de passages que nous venons de citer montrent que cette opinion n'est pas sans fondement. Mais cette unité de Dieu, et d'un Dieu spirituel est une unité si peu concrète, et, si l'on peut dire, si impuissante, que la religion indienne présente une confusion monstrueuse au point d'être tout aussi bien le polythéisme le plus bizarre. Toutefois, l'idolâtrie de l'Indien, qui dans sa simplicité adore le singe ou un autre objet semblable, vaut mieux que cette notion qu'on se fait du panthéisme suivant laquelle celui-ci enseignerait que toutes choses sont Dieu, et que Dieu est toutes choses. Au surplus, le monothéisme indien nous offre lui-même un exemple qui montre combien la religion purement monothéiste est imparfaite, lorsqu'on ne détermine pas profondément l'idée de Dieu en elle-même. Car cette unité, en tant que c'est une unité en elle-même abstraite, et partant vide, entraîne avec elle l'indépendance hors d'elle de l'être concret, soit sous forme d'une multitude de divinités, soit sous celle d'individualités empiriques et finies. Si l'on était conséquent avec la conception superficielle du panthéisme dont nous venons de parler, on pourrait aussi appeler ce panthéisme un monothéisme. Car si, d'après cette conception, Dieu et le monde ne font qu'un, en admettant qu'il n'y ait qu'un seul monde, il n'y aura non plus dans ce panthéisme qu'un seul Dieu. L'unité numérique, unité vide, doit bien s'affirmer du monde ; mais cette détermination abstraite

n'a pas d'autre importance spéciale (1). Il faut plutôt dire que c'est cette unité numérique qui constitue par son contenu la pluralité et la multiplicité indéfinie des êtres finis. C'est cependant l'illusion engendrée par cette unité vide qui seule rend possible et amène cette fausse opinion touchant le panthéisme. C'est seulement en se représentant le monde d'une façon vague et indéterminée, comme *une chose*, ou comme *le tout*, qu'on peut être amené à confondre le monde et Dieu. Cela seul peut faire croire qu'il y a une doctrine qui enseigne que Dieu est le monde. Car si l'on considérait le monde tel qu'il est en effet, c'est-à-dire comme *toutes choses*, comme une multitude indéfinie d'existences empiriques, on considérerait aussi comme impossible qu'il y ait un panthéisme qui enseigne qu'un tel contenu est Dieu.

Veut-on maintenant, pour en revenir aux faits, considérer la conception de l'Un, non dans l'un scindé, tel que nous le présente l'Inde où, d'un côté, l'on a l'unité indéterminée de la pensée abstraite, et, de l'autre, l'unité qui va en se réalisant d'une façon fatigante et monotone dans les êtres particuliers, mais dans sa forme la plus belle, la plus pure et la plus sublime? C'est au mahométanisme qu'il faut s'adresser. Lorsque, par exemple, dans le remarquable Dschelaleddin Rumi, on fait surtout ressortir comment l'âme est l'un, et aussi comment cette unité de l'âme et de l'un est l'amour, on s'élève dans cette unité au-dessus du

(1) *Hat weiter kein besonderes Interesse : elle n'a aucun autre intérêt particulier;* c'est-à-dire qu'elle n'est qu'une simple détermination numérique qui n'a pas d'autre signification, et qui ne fait en aucune façon connaître la nature intrinsèque et concrète de l'être divin.

fini, on y transfigure la nature et l'esprit, en ce qu'on y sépare et l'on y absorbe l'élément extérieur et transitoire non-seulement de l'être naturel immédiat, mais aussi de l'être spirituel empirique et temporel (1).

(1) Je ne puis m'empêcher d'en citer ici quelques passages pour qu'on puisse s'en faire une notion plus précise, comme aussi pour mettre sous les yeux un exemple de l'art admirable que Rückert a mis dans sa traduction d'où ces passages sont tirés (*note de Hégel*). — Nous avons cru devoir reproduire la traduction de Rückert dans sa beauté originale, en y ajoutant une traduction littérale.

III. Ich sah empor, und sah in allen Räumen Eines,
Hinab, und sah in allen Wellenschäumen Eines.

— Ich sah in's Herz, es war ein Meer, ein Raum der Welten
Voll tausend Träumen, ich sah in allen Träumen Eines.

— Luft, Feuer, Erd und Wasser sind in Eins geschmolzen
In deiner Furcht, dass dir nicht wagt zu bäumen Eines.

— Der Herzen alles Lebens zwischen Erd und Himmel
Anbetung dir zu schlagen soll nicht säumen Eines.

V. Obleigch die Sonn'ein Scheinchen ist deines Scheines nur,
Doch ist mein Licht und deines, ursprünglich Eines nur.

— Ob Staub zu deinen Füssen der Himmel ist, der kreist;
Doch Eines ist und Eines mein Seyn und deines nur.

— Der Himmel wird zum Staube, zum Himmel wrid der Staub
Und Eines bleibt und Eines, dein Wesen meines nur.

— Wie kommen Lebensworte, die durch den Himmel geh'n
Zu ruhn in engen Räumen des Herzeensschreines nur?

— Wie bergen Sonnenstrahlen, um heller aufzublühn,
Sich in die spröden Hüllen des Edelsteines nur?

— Wie darf Erdmoder speisend und trinkend Wasserschlamm,
Sich bilden die Verklarung des Rosenhaines nur?

— Wie ward, was als ein Tröpflein die stumme Muschel sog,
Als Perlenglanz die Wonne des Sonnenscheines nur?

— Herz, ob du schwimmst in Fluthen, ob du in Gluthen glimmst;
Fluth ist und Gluth ein Wasser; sey deines, reines nur.

Je m'en tiendrai à ces exemples de conceptions religieuses et poétiques qu'on regarde ordinairement comme panthéistiques. Quant aux philosophies auxquelles on a donné ce nom, telles que la philosophie de Spinoza, et celle des Eléates, nous avons déjà fait observer (§ 50, Rem.), qu'il est si peu exacte de dire qu'elles identifient Dieu avec le monde, et qu'elles font de Dieu un être fini, qu'elles refusent plutôt toute réalité aux choses, et qu'il

IX. Ich sage dir, wie aus dem Thone der Mensch geformt ist :
Weil Gott dem Thone blies den Odem ein der Liebe.
— Ich sage dir, warum die Himmel immer kreisen :
Weil Gottes Thron sie füllt mit Widerschein der Liebe.
— Ich sage dir, warum die Morgenwinde blasen :
Frisch aufzublättern stets den Rosenhain der Liebe.
— Ich sage dir, warum die Nacht den Schleier umhängt :
Die Welt zu einem Brautzelt einzuweih'n der Liebe.
— Ich kann die Räthsel alle dir der Schöpfung sagen :
Denn aller Räthsel Lösung ist allein die Liebe.

XV. Wohl endet Tod des Lebens Roth,
Doch schauert Leben vor dem Tod.
So schauert vor der Lieb'ein Herz
Als ob es sey vom Tod bedroht.
— Denn wo die Lieb'erwachet, stirbt
Das Ich, der dunkele Despot.
Du lass ihn sterben in der Nacht
Und athme frei in Morgenroth.

Qui pourra reconnaître dans cette poésie qui plane au-dessus des êtres extérieurs et sensibles la notion prosaïque qu'on se fait du prétendu panthéisme, notion qui, elle plutôt, dégrade la nature divine en la faisant descendre dans le cercle de ces êtres ? Les riches matériaux tirés des poésies de Dschclaleddin, et d'autres que Tholuck nous communique dans sa *Blüthensammelung aus der morgenländischen Mystik*,— *Florilège de la mystique orientale*, — sont rassemblés du même point

serait plus exact de les appeler des *monothéismes*, et relativement à la manière dont elles se représentent le monde, des *acosmismes*. Si l'on voulait déterminer d'une manière précise ces systèmes, il faudrait dire qu'ils n'ont saisi l'absolu que comme substance.

Dans les diverses formes sous lesquelles les Orientaux, et en particulier les Mahométans, se sont représenté l'absolu, celui-ci apparaît plutôt comme le genre le plus uni-

de vue dont il est ici question. Dans l'introduction, Tholuck montre combien son sentiment a saisi profondément la mystique. Il y détermine aussi d'une manière précise le caractère de la mystique orientale, et celui de la mystique occidentale et chrétienne en face de la première. Dans leur différence, elles ont cela de commun : c'est d'être toutes deux la mystique. « L'alliance de la mystique, dit-il p. 33, avec ce qu'on appelle panthéisme engendre cette vie intérieure du sentiment et de l'esprit qui consiste essentiellement à faire disparaître ce *toutes choses* extérieur (*jenes aeusserliche Alles*) que l'on attribue ordinairement au panthéisme. » Ailleurs, et en général Tholuck s'arrête à la notion vague qu'on est habitué à se faire du panthéisme. Un examen plus approfondi de cette notion ne pouvait avoir d'intérêt pour Tholuck, placé comme il était au point de vue du sentiment (*Gemüths*). Mais on le voit saisi lui-même d'un enthousiasme extraordinaire pour une mystique qu'on doit appeler panthéistique, suivant l'expression ordinaire. Et cependant, lorsqu'il aborde les questions philosophiquement (voy. p. 12 et suiv.), il ne s'élève pas au-dessus de la métaphysique ordinaire de l'entendement, et des catégories qu'elle emploie sans critique (*und ihre unkritischen Kategorien*). *Note de Hégel.*

J'ai levé les yeux, et j'ai vu dans toute l'étendue de l'espace un seul être,
Je les ai abaissés, et j'ai vu dans les vagues écumantes un seul être.

J'ai regardé dans les cœurs, et j'y ai vu un océan, un nombre infini de mondes
Remplis de mille rêves, et c'est un seul être que j'ai vu dans ces rêves.

L'air, le feu, la terre et l'eau se sont fondus en un seul être
Dans la crainte de toi, ô unité, car rien n'ose te résister.

versel qui est immanent aux espèces et aux existences en général, de telle façon que ces espèces et ces existences n'ont pas de réalité véritable. Le défaut de toutes ces conceptions et de toutes ces doctrines, c'est qu'elles ne se sont pas élevées à la détermination de la substance en tant que sujet, et en tant qu'esprit.

Ces conceptions et ces doctrines partent toutes d'un seul et même besoin, besoin qui est commun à toute philoso-

Le cœur de tout ce qui vit entre la terre et le ciel
Ne doit cesser de battre pour t'adorer, ô unité.

V. Bien que le soleil ne soit qu'un pâle rayon de ta splendeur,
Ma lumière et la tienne ont une seule et même source.

Bien que le ciel qui tourne soit de la poussière pour tes pieds,
Ton être et le mien sont pourtant un seul et même être.

Le ciel devient poussière, et la poussière devient ciel.
Et ton essence et la mienne demeurent une seule et même essence.

— Comment les paroles de vie, qui voyagent à travers les espaces,
Viennent-elles se reposer dans l'espace étroit des replis du cœur ?

— Comment les rayons solaires se cachent-ils pour briller d'un plus vif éclat
Dans la dure enveloppe de la pierre précieuse?

— Comment se nourrit le limon, et de quoi s'imprègne la vase
Pour se transformer en un bosquet de roses ?

— Comment la gouttelette qu'a sucée la coquille muette
Fait dans l'éclat de la perle les délices de la lumière solaire ?

— O mon cœur, que tu nages dans les flots ou que tu brûles dans la flamme
Les flots et la flamme ont une seule et même eau. Ne sois qu'à toi-même,
vis dans ta pureté.

IX. Je te dirai comment l'homme a été formé d'argile :
C'est que Dieu a soufflé dans l'argile un souffle de l'amour.

— Je te dirai pourquoi les cieux tournent sans cesse :
C'est que le trône de Dieu les remplit d'un reflet de l'amour.

— Je te dirai pourquoi souffle le vent du matin :
C'est pour feuilleter toujours de nouveau le rosier de l'amour.

phie comme à toute religion, du besoin, voulons-nous dire, de saisir la notion de Dieu d'abord, et ensuite le rapport de Dieu avec le monde. La philosophie démontre (1) que le rapport de Dieu avec le monde découle de la nature même de Dieu, et est déterminé par elle. L'entendement réfléchissant commence ici par rejeter les représentations et les doctrines du sentiment, de l'imagination et de la pensée spéculative qui expliquent (2) ce rapport, et pour avoir Dieu sans ombres dans la croyance ou dans la con-

— Je te dirai pourquoi la nuit tend son voile :
C'est qu'elle convie le monde à la chambre nuptiale de l'amour.

— Je puis t'expliquer l'énigme de la création :
Car l'explication de toute énigme est l'amour.

XV. C'est un bien que la mort mette un terme aux nécessités de la vie :
Et cependant la vie tremble devant la mort.

C'est ainsi qu'un cœur tremble devant l'amour,
Comme s'il avait devant lui la menace de la mort.

— Car où l'amour s'éveille, meurt
Le moi, le sombre despote.
Tu le laisses expirer dans la nuit,
Et libre tu respires dans la lumière du matin.

(1) *In der Philosophie wird es näher erkannet* : dans la philosophie, on connaît de plus près, d'une façon plus exacte, etc. Par philosophie on entend ici la philosophie spéculative.

(2) Le texte a : *ausdrücken — expriment*. Les représentations et les doctrines qui expriment ce rapport, en contiennent par cela même l'explication. Ainsi, ces différentes doctrines, fondées sur le sentiment, l'imagination et la pensée spéculative, expliquent ce rapport, mais elles les expliquent chacune à sa façon. Il va sans dire que la pensée spéculative peut seule en donner la véritable explication. Mais la critique de Hégel est dirigée contre l'entendement réfléchissant, qui rend impossible toute explication, et qui, par là, se place au-dessous non-seulement de la pensée spéculative, mais du sentiment et de l'imagination.

science, il le sépare en tant qu'essence du phénomène, en tant qu'infini du fini. Mais cette séparation est suivie aussi par la conviction du rapport des phénomènes avec l'essence, du fini avec l'infini, etc., et par la question qu'amène la réflexion sur la nature de ce rapport. Toute la difficulté du problème vient de la forme réfléchie qu'on y emploie. C'est ce rapport que considèrent comme incompréhensible ceux qui nient qu'on puisse rien connaître de la nature divine. Ce serait peine perdue que de vouloir expliquer ici, à la fin du système, et par des considérations exotériques, ce que c'est que connaître suivant la notion. Mais comme la science, ainsi que les accusations qu'on dirige contre elle, se lient à la connaissance de ce rapport, on pourra rappeler ici que l'objet de la philosophie est l'unité, non l'unité abstraite, la simple identité, et l'absolu vide, mais l'unité concrète,— la notion,— et que c'est seulement cette unité qui fait son objet dans tous les moments de son développement. Car chacun de ces moments est une détermination spéciale de cette unité, et la dernière et la plus profonde de ces déterminations est l'esprit absolu. Maintenant on devrait demander à ceux qui se croient en droit de porter un jugement et d'exprimer leur opinion sur la philosophie de donner leur attention à ces déterminations de l'unité (1), et de s'efforcer de les entendre. Par là ils apprendraient du moins qu'il y en a un grand nombre, et qu'il y a une grande différence entre elles. Mais ils montrent d'en savoir si peu de cette question, et de s'inquiéter aussi si peu d'en savoir, que lorsqu'ils entendent

(1) C'est-à-dire à ces formes diverses de l'unité, ou, si l'on veut, à ces unités diverses.

parler de l'unité (et le rapport contient aussi l'unité) ils s'en tiennent à l'unité purement abstraite et indéterminée, tandis qu'ils font abstraction de ce qui fait toute l'importance ici, savoir, du mode suivant lequel l'unité est déterminée. Ainsi tout ce qu'ils savent dire de la philosophie, c'est que son principe et son résultat est l'identité vide (1) et qu'elle est la doctrine de l'identité. Emprisonnés dans cette fausse conception de l'identité, ce qu'ils aperçoivent ce n'est nullement l'unité concrète, la notion et le contenu de la philosophie, mais bien plutôt le contraire. Il leur arrive dans cette sphère ce qui arrive au physicien dans la sienne. Celui-ci sait bien lui aussi qu'il a devant lui un grand nombre de propriétés et de substances sensibles, ou simplement des substances, comme il les appelle ordinairement (car il admet lui aussi que les propriétés se changent en substances) (2), et de plus que ces substances sont en rapport entre elles. Il s'agit maintenant de savoir de quelle espèce est ce rapport, car la nature spéciale et la différence de tous les êtres de la nature, des êtres inorganiques comme des êtres vivants, reposent sur la déterminabilité différente de cette unité (3). Or, au lieu de saisir cette unité dans ses différentes déterminabilités, la physique ordinaire, sans en excepter la chimie, ne saisit que l'unité la plus extérieure et la moins rationnelle, savoir la *composition*, et en appliquant cette espèce d'unité à la

(1) *Trockne* : *sèche*.

(2) Voy. *Logique*.

(3) Car l'unité de l'être mécanique n'est pas la même que l'unité de l'être chimique ; l'unité de l'être chimique n'est pas la même que l'unité de l'être organique, etc.

série entière des formations de la nature, elle s'interdit par cela même la faculté de les entendre.—Ainsi, c'est la pensée vide de l'identité qui donne naissance à cette conception superficielle touchant le panthéisme. Ceux qui tournent contre la philosophie cette création de leur esprit, en considérant le rapport de Dieu et du monde, voient que dans cette catégorie de rapport un des moments est l'identité, qui, cependant, n'est qu'un des moments, et le moment de l'indéterminabilité. Ne voyant que ce moment, ils ne voient, et ne reconnaisent que la moitié de cette catégorie, et ils affirment contrairement au fait que la philosophie enseigne l'identité de Dieu et du monde; et comme dans leur opinion le monde possède aussi bien que Dieu une nature substantielle et propre, ils font sortir de là cette conclusion que l'idée que la philosophie se fait de Dieu est un composé de Dieu et du monde. C'est là la notion qu'ils se font du panthéisme, et qu'ils attribuent à la philosophie.

Ceux qui dans leur pensée et dans l'interprétation de la pensée des autres ne s'élèvent pas au-dessus de ces catégories, et qui attribuent ces catégories à la philosophie (ces catégories, on ne les rencontre apparemment nulle part ailleurs que dans la philosophie), poussés qu'ils sont comme par un prurit de la harceler, ceux-là, disons-nous, en présence de la question du rapport de Dieu et du monde, se tirent facilement d'embarras, en avouant que ce rapport contient une contradiction, inexplicable pour eux, et que par suite on doit s'en tenir à la représentation indéterminée de ce rapport, et à ses formes diverses, telles que l'omniprésence, la prescience, etc. D'après cela, avoir la foi consisterait à ne point s'élever à des représentations

déterminées, à ne point vouloir connaître la nature des choses. Qu'il y ait des hommes et des classes d'hommes sans culture qui s'en tiennent à des représentations indéterminées, c'est ce qui se conçoit. Mais, lorsqu'une intelligence cultivée, et qui se livre à une recherche scientifique sur les problèmes les plus élevés et les plus importants, et sur le plus élevé et le plus important, s'arrête à des représentations indéterminées, et s'en montre satisfaite, on a de la peine à admettre qu'elle prend au sérieux l'objet de ses recherches. Mais si celui qui ne peut se débarrasser de ces formes froides de l'entendement que nous venons d'indiquer, de l'omniprésence de Dieu, par exemple, voulait se rendre sérieusement compte de sa croyance et se la représenter d'une façon déterminée, dans quel dédale de difficultés sa croyance en la réalité des choses sensibles ne se trouverait-elle pas engagée? Il ne voudrait pas admettre avec Épicure que Dieu demeure dans les interstices des choses, c'est-à-dire dans les pores des physiciens, en tant que ces pores sont l'élément négatif qu'on doit placer à côté de l'élément matériel positif (1). Car dans cette juxtaposition, il aurait déjà son panthéisme dans l'espace; il aurait son tout déterminé comme extériorité de l'espace (2). Et puis, comme il attribuerait à Dieu, dans son rapport avec l'espace et le monde, une action sur, et dans l'espace rempli, ainsi que sur, et dans le monde, il devrait admettre aussi la dispersion indéfinie de l'activité divine dans la matérialité indéfinie; ce qui veut dire qu'on aurait précisément

(1) Cf. *Logique*.
(2) *Aussereinander des Raumes.*

cette fausse représentation qu'il appelle panthéisme, ou doctrine qui enseigne que tout est l'un, et qu'on l'aurait dans le fait comme une conséquence nécessaire de la fausse notion qu'il se fait de Dieu et du monde.

Ainsi chez ceux qui veulent mettre sur le compte de la philosophie cette unité ou identité qui est aujourd'hui dans toutes les bouches, il y a un tel oubli de la justice et de la vérité qu'on ne saurait l'expliquer que par la difficulté qu'ils éprouvent à faire entrer dans leur cerveau les pensées et les notions, c'est-à-dire à y faire entrer non l'unité abstraite, mais les formes diverses de sa déterminabilité. Lorsqu'on énonce et l'on affirme des faits, et que ces faits sont des pensées et des notions, il est indispensable d'abord de les entendre. Mais on se croit dispensé de remplir même cette condition; car c'est une vérité reconnue depuis longtemps, et qui n'a nullement besoin d'être prouvée, que la philosophie est le panthéisme, la doctrine suivant laquelle tout est identique, tout est l'un, à tel point que celui qui ignorerait ce fait serait regardé ou comme ignorant ce qui est connu de tous, ou comme ayant peut-être un but en faisant croire qu'il l'ignore.— C'est pour répondre à ce chorus, et pour montrer le faux de ce prétendu fait, soit qu'on le considère comme un fait proprement dit, soit qu'on le considère dans sa raison intrinsèque, que j'ai cru devoir entrer dans ces considérations, lesquelles du reste n'ont qu'une valeur exotérique; car on ne peut parler que d'une façon exotérique dans une discussion où l'on traite les notions comme de simples faits, ce qui précisément les défigure et les change en leur contraire. Quant à la pensée exotérique de Dieu et de l'identité, ainsi que de la con-

naissance et de la notion, cette pensée est la philosophie elle-même.

§ 575.

Cette notion de la philosophie, c'est l'idée qui se pense elle-même, c'est la vérité qui connaît (§ 236), c'est l'idée logique (1) avec cette signification, qu'elle est l'universel qui s'est démontré (2) dans le contenu concret, en tant que celui-ci fait sa réalité (3). La science est par là revenue à son commencement, et la logique est son résultat tout aussi bien que l'esprit (4); car la logique, en partant du jugement présupposant (5), où la notion n'est qu'en soi, et où le commencement n'est qu'un moment immédiat, et par suite en partant de la forme phénoménale qu'elle y prend (6),

(1) *Das Logische.*

(2) *Bewährte Allgemenheit : l'universalité qui s'est démontrée, affirmée*, en entendant ce mot dans le sens que nous avons souvent rencontré, c'est-à-dire affirmée en se développant, et en parcourant ses divers degrés.

(3) Ainsi c'est l'idée logique, ou le moment logique (*das Logische*), mais l'idée logique qui est sortie de sa sphère abstraite et qui s'est affirmée et réalisée dans les sphères concrètes de la nature et de l'esprit.

(4) Le terme *résultat* doit être entendu dans l'acception hégélienne du mot.

(5) *Aus dem voransetzenden Urtheilen :* du jugement de la division primitive qui est la présupposition, le point de départ des positions ultérieures et plus concrètes de la notion.

(6) *Aus der Erscheinung, die es darin an ihm hatte :* en partant *de la forme phénoménale qu'elle* (la logique ou le *das Logische*, le moment logique, comme a le texte) *avait en lui*, c'est-à-dire dans ce jugement : ce qui montre d'une façon plus précise encore que dans ce qui précède le sens du terme *Erscheinung.* Car la logique elle-même, en tant que moment de ce jugement, ou, ce qui revient au même, en tant que séparée de l'absolue pensée, est un *Erscheinung*, un moment phénoménal,

s'est élevée à son principe pur, et en s'y élevant elle est revenue à son élément (1).

§ 576.

C'est cette phénoménalité (2) qui d'abord (3) fait le fondement du développement ultérieur. Le premier moment phénoménal constitue le syllogisme qui a pour fondement comme point de départ la logique, et pour moyen la nature, laquelle enveloppe en elle l'esprit (4). La logique devient la nature, et la nature devient l'esprit.

un moment qui tombe dans la sphère de la réflexion, ou une simple intuition spirituelle, comme il est dit plus haut § 573. Car ce passage éclaircit ce qui est dit dans ce paragraphe, savoir, que la philosophie s'élève d'une simple intuition spirituelle à la pensée qui a conscience d'elle-même.

(1) Ce qui ne veut pas dire qu'on n'a ici de nouveau que la simple idée logique, mais qu'on a l'idée logique comme résultat, c'est-à-dire dans la pensée et dans l'unité de la pensée. Et ainsi, on a l'être pur, mais l'être pur en tant que pensée. Et si l'on dit, comme on doit dire, que l'être pur est une pensée, il faudra ajouter que ce n'est qu'une pensée en soi, que ce n'est pas la pensée pour soi, la pensée proprement dite, la pensée concrète et absolue. C'est en ce sens aussi que la science revient à son commencement. Et elle revient à son commencement comme elle revient à tous les moments qu'on a parcourus ; car ce sont des pensées en soi de l'absolue pensée. Voy. plus haut, § 574, et ci-dessous, § 578.

(2) *Dieses Erscheinen : cet apparaître* dont il est question dans le paragraphe précédent ; car, dans ce paragraphe et dans les paragraphes suivants, on y reprend et l'on y développe le paragraphe qui précède.

(3) *D'abord* veut marquer que ce n'est que comme point de départ, comme moment le plus abstrait que cette phénoménalité est le fondement du développement ultérieur.

(4) *Die den Geist mit demselben zusammenschliesst : qui* (la nature) *unit l'esprit avec elle*, c'est-à-dire avec la logique, ou avec le moment logique (*das Logische*), comme dit le texte.

La nature qui est placée entre l'esprit et son essence (1) ne scinde pas ceux-ci de façon à en faire des extrêmes suivant l'abstraction finie (2), de même qu'elle ne se distingue pas non plus d'eux comme un terme indépendant qui unirait en tant que contraire simplement des contraires (3); car le syllogisme est dans l'idée, et la nature est essentiellement déterminée comme un simple point de passage (4), et comme un moment négatif (5), et elle est virtuellement l'idée. Mais la médiation de la notion prend la forme d'un

(1) *L'essence de la nature*, c'est-à-dire la logique. Hégel, comme on a déjà vu §§ 567 et 568, désigne parfois par ce terme la logique en général.

(2) *Trennt sie zwar nicht zu Extremen endlicher Abstraction.* L'abstraction finie est celle qui unit les termes séparés, ou qu'elle a séparés, d'une façon extérieure, et, en un certain sens, accidentelle. C'est ainsi que l'ancienne logique unit les extrêmes.

(3) *Das als Anderes nur Andere zusammenschlösse :* littéralement, un terme indépendant (*einem Selbständigen*), *qui en tant que autre unirait seulement des choses autres* (que lui). Autre chose est unir les contraires do telle façon que ce qui les unit se distingue des contraires, comme un terme ayant une existence propre et indépendante, et qui vient s'ajouter d'une façon extérieure, et l'on ne sait comment, et qu'ainsi, et réciproquement, les contraires se distinguent de lui; autre chose est unir les contraires, de telle façon que ce qui les unit soit en eux, et qu'ils soient à leur tour en lui, et qu'ainsi ils se développent les uns des autres, et forment une seule et même unité. Dans le premier cas, on a le rapport, l'unité extérieure de l'entendement abstrait, ou de l'abstraction finie, c'est-à-dire on n'a pas d'unité véritable. Dans le second cas seulement on a cette unité, l'unité spéculative.

(4) *Durchgangspunkt :* ce qui n'est pas complétement rendu par *point de passage*, car il signifie *point de passage à travers :* Hégel voulant dire par là que si la nature n'est qu'un point de passage, elle est cependant un point de passage *de* l'idée, qu'elle est intérieurement, ou, comme il est dit dans la même phrase, virtuellement (*an sich*) l'idée.

(5) C'est un moment négatif, par là que c'est un point de passage, et que l'idée ne s'y arrête pas.

passage extérieur (1), et la science (2) prend la forme du mouvement de la nécessité (3), de telle sorte que ce n'est que dans un seul extrême (4) que se trouve posée la liberté de la notion en tant que sphère où la notion s'enveloppe elle-même en elle-même (5).

§ 577.

Cette phénoménalité (6) est supprimée dans le second syllogisme pour autant que celui-ci est déjà le point de vue

(1) *Hat die äusserliche Form des Uebergehens.* C'est ce qui confirme la remarque que nous venons de faire dans la note ci-dessus. Car *Uebergehen* se distingue de *Durchgangspunt. Uebergehen* exprime un passage extérieur d'un terme à l'autre, un passage où le terme dans lequel on passe laisse, pour ainsi dire, derrière lui le terme qu'on vient de passer, comme si ce dernier ne se retrouvait, et ne se continuait pas en lui. Ainsi le texte dit *: a la forme extérieure du passage.* Mais, comme *passage* ne rend pas exactement le texte, nous avons modifié l'expression en ajoutant *extérieur* à passage, et en le supprimant dans *forme*, ce qui rend bien la pensée de Hégel.

(2) *Die Wissenschaft.* La science, ou connaissance empirique et finie en général.

(3) *Des Ganges der Nothwendigkeit : de la marche de la nécessité.* Car, comme on l'a vu dans la *Philosophie de la nature*, la nature est la sphère spéciale de la nécessité, par là que c'est la sphère de l'extériorité. Par conséquent, le savoir, en tant qu'il est dans la nature, a la forme de la nécessité ou, comme on dit, de la nécessité extérieure.

(4) C'est-à-dire dans l'esprit, qui est ici en tant qu'esprit fini.

(5) *Als seine Zusammenschliessen mit sich selbst.* La liberté de la notion en tant que cette liberté constitue *sa conclusion, son union avec elle-même*, cette unité où elle fait retour sur elle-même, et où elle n'est qu'elle-même dans ses différences : ce qui n'a lieu que dans l'esprit.

(6) C'est-à-dire, non la phénoménalité, mais ce premier moment de la phénoménalité.

de l'esprit lui-même, qui est le moyen terme de ce processus, présuppose la nature, et unit la nature à la logique. C'est le syllogisme de la réflexion spirituelle dans l'idée (1). La science y apparaît comme un savoir subjectif dont la fin est la liberté, et qui constitue lui-même la voie par laquelle on s'élève à cette fin (2).

§ 578.

Le troisième syllogisme est l'idée de la philosophie. Ici (3), c'est la raison qui se connaît elle-même (4), l'abso-

(1) C'est-à-dire, ce n'est pas le syllogisme de la simple *réflexion logique*, mais de la réflexion logique spirituelle (*geistigen*), ou dans l'esprit. Et c'est ainsi que l'esprit est ici le moyen qui unit la nature à la logique.

(2) *Das selbst der Weg ist sich dieselbe hervorzubringen : Qui* (le savoir subjectif) *est lui-même la voie de se donner ou de réaliser pour lui-même cette liberté*, ou, ce qui revient ici au même, cette fin. Le *sich*, tel qu'il est employé ici, est intraduisible. Il veut dire que le savoir subjectif, en se développant, atteint un but qui ne vient pas s'ajouter à lui accidentellement ou du dehors, mais qui est virtuellement en lui-même, et que, par conséquent, il *se* le donne et le réalise comme un moment essentiel de lui-même, comme *son* propre but. — Ainsi, bien que le savoir soit encore ici un savoir subjectif, en ce que ce n'est pas encore le savoir absolu, on a cependant déjà un savoir plus haut que celui de la sphère précédente ; car on n'a pas seulement la réflexion de l'esprit, mais la réflexion de l'esprit *dans l'idée*, c'est-à-dire dans l'idée proprement dite, ou idée absolue. Par conséquent, ce syllogisme se développe surtout dans les sphères de l'état, et plus encore dans celles de l'art et de la religion, qui sont cette voie par laquelle l'esprit s'élève à la sphère de la liberté et du savoir absolu.

(3) Le texte a : *l'idée de la philosophie qui a pour moyen la raison*, etc.

(4) *Die sich wissende Vernunft :* expression équivalente à celle du § 575, où, comme on a dû le remarquer, on renvoie aussi à la logique.

lument universel (1) qui est le moyen, lequel se partage en l'esprit et en la nature, faisant du premier la présupposition, en tant que processus de l'activité subjective de l'idée, et de la seconde l'extrême universel, en tant que processus de l'idée qui est en soi et objectivement (2). La

(1) *Das absolut-Allgemeine :* l'universel qui n'est pas un universel abstrait, quel que soit d'ailleurs son degré d'abstraction, mais l'universel absolument concret.

(2) *Als den Process der an sich, objectiv, seyenden Idee : en tant que processus de l'idée qui est en soi* (et qui n'est pas seulement idée en soi, mais aussi idée), *objective* ou *objectivement.* — L'esprit qu'on a ici comme un des extrêmes est l'esprit en général, c'est-à-dire, non seulement l'esprit fini, mais l'esprit infini, tel que cet esprit est dans l'art et dans la religion. Maintenant cet esprit en général est non *une* présupposition, mais *la* présupposition, c'est-à-dire la présupposition par excellence, la présupposition absolue du moyen, ou de la raison qui se connaît elle-même, ou, suivant l'expression plus déterminée (expression que nous avons déjà rencontrée dans les paragraphes précédents, et qui termine ce paragraphe), de l'esprit absolu : c'est la présupposition où l'esprit absolu se présuppose lui-même en tant qu'esprit phénoménal pour être esprit absolu. Or, cette présupposition et le mouvement de cette présupposition à travers les différents moments de l'esprit constituent le processus de l'*activité subjective* de l'idée. Nous n'avons pas besoin de rappeler qu'il ne faut pas entendre cette subjectivité de l'idée dans l'acception kantienne du mot, mais en ce sens que c'est dans l'esprit que l'idée entre en possession d'elle-même, qu'elle est pour elle-même, qu'elle est sujet véritable, moi, conscience de soi, etc. Du reste, la distinction du subjectif et de l'objectif va de plus en plus en s'effaçant à mesure qu'on s'élève à l'esprit absolu ; et, dans l'esprit absolu, elle n'a plus de sens. Quant à la nature, en tant qu'elle forme l'autre extrême de ce syllogisme, il faut entendre par nature non-seulement la nature proprement dite, mais la nature dans l'esprit, ou la naturalité de l'esprit. Ainsi entendue, la nature forme l'autre extrême de ce syllogisme, et l'autre processus de l'idée où celle-ci est en soi et objectivement, en face de l'esprit qui est pour soi et subjectivement.

scission spontanée de l'idée (1) en les deux moments phénoménaux (§ 576-7) détermine ces moments comme ses manifestations (comme manifestation de la raison qui se connaît elle-même), et c'est dans cette raison qu'elle a son unité (2), parce que c'est la nature de la chose — la notion — qui se meut (3) et se développe, et que ce mouvement est tout aussi bien l'activité de la connaissance, parce que, en un mot (4), c'est l'idée éternelle en et pour soi qui se démontre et s'engendre éternellement elle-même, et jouit éternellement d'elle-même comme esprit absolu (5).

(1) *Das Sich-Urtheilen der Idee* : *le se juger, le se scinder* elle-même de l'idée.

(2) *Und es vereinigt sich in ihr* : *et elle* (c'est-à-dire cette scission. *Es* se rapporte à *Sich Urtheilen*), *s'unifie* (unifie les deux moments phénoménaux — *Erscheinungen* — qu'elle engendre et détermine) *en elle*, c'est-à-dire dans la raison qui se connaît elle-même.

(3) *Sich fortbewegt*.

(4) *En un mot* n'est pas dans le texte, mais il est indiqué par le contexte.

(5) *Die ewige an-und für sich seyende Idee sich ewig als absoluter Geist bethätigt, erzeugt und geniesst.* — Ainsi, les trois syllogismes ou moments qui se développent dans la sphère de la religion, c'est-à-dire de la représentation et de la croyance, se reproduisent ici dans la sphère de la pensée (§ 572). Et, de même que les trois moments de la religion reproduisent le tout, mais en tant que le tout est dans la religion ; de même les trois moments de la pensée spéculative reproduisent le tout, c'est-à-dire tous les autres moments de l'idée, et la religion elle-même, mais en tant que ce tout est dans cette pensée. Car c'est là le système, et l'unité systématique ou spéculative. Il y a cependant une différence entre cette unité spéculative et absolue et les autres moments de cette unité. C'est que pendant que les autres moments se produisent et s'enveloppent les uns les autres d'une façon abstraite et virtuelle, ou en soi, cette unité les reproduit et les enveloppe tous dans leur forme et dans leur existence absolue. Or, cette unité spéculative et son développement au dedans d'elle-même constituent la sphère propre

Aristoteles, *Métaphysique*, XI, 7.

Ἡ δὲ νόησις ἡ καθ' αὑτὴν, τοῦ καθ' αὑτὸ ἀρίστου· και ἡ μαλιστα, τοῦ μάλιστα.

Αὑτὸν δε νοεῖ ὁ νοῦς κατὰ μετάληψιν τōυ νοητōυ. νοητὸς γὰρ γίνεται θιγγάνων και νοῶν. ὥστε τἀυτὸν νοῦς καὶ νοητόν. τὸ γὰρ δεκτικὸν τοῦ νοητοῦ καὶ τῆς οὐσίας, νοῦς.

de la philosophie ; ils sont la philosophie. Nous disions que cetto unité reproduit le tout. Mais, pour parler plus exactement, il faut dire que c'est qu'elle engendre toutes choses, et qu'elle les engendre pour être ce qu'elle est, et de telle façon qu'elle est dans les choses et que les choses sont en elles, sans cependant se confondre avec les choses, et sans rien perdre de sa nature propre et absolue. Or cette unité concrète et absolue, qui est aussi l'activité et la liberté absolue, n'est telle que parce qu'elle contient différents moments, et qu'elle s'engendre elle-même dans ces moments, qu'elle est *causà sui*, suivant l'expression de Spinoza : ce qui veut dire que cette unité va de sa notion, ou sa virtualité, à son idée (§§ 575-278). C'est ce mouvement qui constitue son *Erscheinen*, sa phénoménalité ; de telle sorte que le système est dans son unité parfaite, ou, si l'on veut, dans l'acte absolu, la position et le mouvement de la phénoménalité, et la suppression de cette position et de ce mouvement. C'est là l'esprit absolu, ou la pensée absolue, ou, suivant le mot d'Aristote, la pensée de la pensée (*). Car la seconde pensée est l'*Erscheinen* de la première, en ce qu'elle est à la fois engendrée et supprimée par la première. Par là, la pensée aristotélicienne se trouve rajeunie et élevée à sa vérité. Car cette pensée qui, dans Aristote, garde encore une forme abstraite et indéterminée, reçoit dans Hégel sa forme et son contenu absolus, en ce qu'elle est la pensée concrète et systématique.

(*) Le passage ci-dessus d'Aristote avec lequel Hégel termine sa *Philosophie de l'esprit*, comme pour montrer le rapport intime de sa philosophie avec celle d'Aristote, ne contient pas ce mot qui se trouve liv. XII, 9. Mais la pensée des deux passages est au fond la même, et si Hégel cite plutôt celui du liv. XI, c'est d'abord qu'il est plus complet, et aussi plus propre à être cité, et ensuite que l'autre passsage il l'a déjà cité § 553.

ἐνεργεῖ δὲ ἔχων· ὥστε ἐκεῖνο μᾶλλον τούτου, ὃ δοκεῖ ὁ νοῦς θεῖον ἔχειν· καὶ ἡ θεωρία τὸ ἥδιστον καὶ ἄριστον. Εἰ οὖν οὕτως εὖ ἔχει, ως ἡμεῖς ποτε, ὁ θεὸς ἀεὶ, θαυμαστὸν· εἰ δὲ μᾶλλον, ἔτι θαυμασιώτερος· ἔχει δὲ ὧδε.

Καὶ ξωὴ δε γε ὑπάρχει. ἡ γὰρ νοῦ ἐνέργεια, ξωὴ· ἐκεῖνος δε ἡ ἐνέργεια· ἐνέργεια δὲ ἡ καθ᾽ αὑτὴν ἐκείνου ξωὴ ἀρίστη και ἀΐδιος. φαμὲν δὲ τὸν θεὸν εἶναι ξῶον ἀΐδιον, αριστον· ὥστε ξωὴ και αἰὼν συνεχὴς καὶ ἀΐδιος ὑπάρχει τῷ θεῷ. Τοῦτο γὰρ ὁ θεός.

FIN DU SECOND VOLUME.

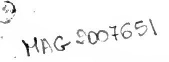


TABLE DES MATIÈRES

PREMIÈRE PARTIE (*suite*).

B. PHÉNOMÉNOLOGIE DE L'ESPRIT.

FIN.

Paris.— Imprimerie de E. MARTINET, rue Mignon, 2.

